MOHAMMED THE PROPHET OF ISLAM

مُحمَّد نبيُّ الإسلام

مايكل كوك

دراسات
RESEARCHES



ترجمة

د. نبيل فياض



محمّد
نبيّ الإسلام

مايكل كوك

ترجمة:

د. نبيل فيّاض



www.daralrafidain.com

مقدّمة المترجم

ليس أصعب من الكتابة في هذا الزمن الأردأ: لقد عدنا من حيث انطلقنا. كان الخيار أمام المخالف في الإسلام: إمّا الإيمان بما يقوله الإسلام - حتى وإن أبطن المرء الكفر بذلك، على طريقة أبي سفيان؛ أو دفع للجزية وهو صاغر - إذا كان من أهل الكتاب؛ أو القتال. وما تزال هذه الحالة معمّمة، نظريّاً على الأقل، في كل دار الإسلام[1]، وما يزال هناك من يسعى إلى تعميمها عمليّاً.

لا توجد في الإسلام حريّة بحثيّة: فكلّ البحوث مقيّدة بالنصّ الإلهي. وكما حدث لمكتبة الإسكندريّة على يد عمر بن الخطّاب، فما يخالف النص الإلهي يلغى، وما يوافقه يثبت. والمشكلة أنّ العلوم بمعناها الفعلي تتعارض بشكل أو بآخر حاليّاً مع كثير النصوص الإلهيّة تقريباً. وإذا كانت الكنيسة بعد أزمات العصور الوسطى وضربات الفلاسفة العقلانيين العلمانيين قد استسلمت لهدي البحثية، وإذا كان الكنيس قد اختُرق بالكامل من قبل التيارات الإصلاحيّة والحركات العلمانيّة القويّة بحيث أضحى التعامل مع النصوص المقدّسة أقرب ما يكون فيه إلى التعامل مع تراث ميثولوجي لشعوب مغرقة في جاهليتها، فما يزال الإسلام حتى

(1) نلاحظ هنا أن مفهوم دار الإسلام يقابله مفهوم دار الحرب.

الآن مصمتاً أمام أيّة مقاربة عقلانيّة علمانيّة واعية – هل قرأتم، مثلاً، كيف تدرّس العلمانيّة في كليّة الشريعة في جامعة دمشق، العاصمة التي كانت مرشّحة يوماً لقيادة النهضة الفكريّة العربيّة بمعناها الصحيح؟

الإسلام، في النهاية، كاليهوديّة الأرثوذكسيّة، لا يستطيع الصمود أمام حقائق البحث: لهذا فهو يحارب البحث ذاته، تحت رايات لا حصر لها. وزاد الطين بلّة، أنّه مع انتشار **فوضى** ما يسمّى بالصحوة الإسلامية، ورغبة تلك الحكومات الأكثر خوفاً من الإسلاميين من كافة أشكال الحريّة بالحفاظ على كراسيّها، استفحل التخلّف وأزمن بسبب المنافسة بين الحكومات والإسلاميين على قلوب العامّة عبر مخاطبة أكثر المشاعر الدينيّة لاعقلانيّة من جهة، ومصادرة كافة أشكال الرأي الحر من جهة أخرى. وهكذا فنحن نعتقد أنّ كرنفال التطرّف المقام في غير عاصمة من المنطقة سيزداد تلوّناً وجماهيريّة بمرور الزمن، لتكبر بذلك الفجوة بين شعوبنا وتلك الشعوب التي تؤمن بالعقل منهاجاً لتحقيق أقصى طموحاتها.

حقوق الإنسان: من يضمنها؟

لا شك أنّ عبارة «**حقوق الإنسان**» تثير الذعر في نفوس كثيرين في المنطقة، خاصّة منهم الإسلاميين، رغم استخدامهم لها خارج المنطقة كلّما أرادوا الدفاع عن حقوقهم، بحقّ أو بغير حقّ. مع ذلك، فسوف نقف عند هذه العبارة سيئة الصيت لنقول، إنّه لم يعد فقط المرأة وغير المسلم في المجتمعات الإسلامية منقوص الحقوق أو بلا حقّ على الإطلاق، فقد أضيف إلى القائمة تصنيف آخر لا يقلّ عن السابقين اضطهاداً وتشويهاً:

العلماني[1]. ويزداد الأمر سوءاً وإرهاباً حين يكون هذا العلماني كاتباً أو باحثاً. دول المنطقة تكره العلمانيين لأنهم يرفضون الواقع القائم ويحاولون إعمال العقل في كل الأمور، بل إنّها تستعدي عليهم، بشكل أو بآخر، أسوأ شرائح التطرّف الإسلامي لتخلص منهم من ناحية، وتكسب ودّ العامّة من ناحية أخرى. وهكذا فإن كان محرّماً على المسيحي[2] والمرأة أشياء تحلّ لغيرهم، فالعلماني صار يعيش في ظلّ كابوس تحريم الحياة - أبسط حقوق البشر؛ وكنّا شهدنا حالات انتزاع للحياة من علمانيين في إيران ومصر والسودان وأفغانستان وبنغلاديش والجزائر... ولبنان... بل حين يحرم الباحث العلماني من حق البحث، كما هو حاصل معنا على سبيل المثال، فحرمان الحياة يبدو أسهل بما لا يقارن.

لا يجرؤ أحد في الشرق على تناول شخصيّة محمّد خارج إطار التقليديات المعروفة. ويبدو الأمر طبيعياً إذا ما عرفنا أنّ تناول شخصيات الصحابة والتابعين ما يزال محاطاً بالأسلاك الشائكة القاتلة. وهكذا فالترجمة هي الحلّ الأسلم للدخول إلى عالم المؤسّس، «فناقل الكفر ليس بكافر». ومن بين تلك الأعمال التي استطعنا الاطلاع عليها - محمّد لغريمّه، محمّد، لوات، محمّد، لرودنسون، ومحمّد، لمايكل كوك - وجدنا أنّ العمل الأخير هو الأسهل والأقلّ سفسطة والأكثر موضوعيّة: فقمنا بترجمته.

---

(1) لا بد من الإشارة إلى موقف الإسلاميين الغريب من مسألة العلمنة؛ فحين يكونون أقلية، كما في الهند، يحاربون لأجلها؛ وحين يكونون غالبية، يحاربونها!!!

(2) راجع، على سبيل المثال، كتاب أحكام أهل الذمة، الذي نشره بعد جهد جهيد -(لا ندري لماذا)- الباحث الإسلامي المعتدل - كما يقال - صبحي الصالح، ونشر في جامعة دمشق بعد الثامن من آذار/ مارس 1963.

لا يخلو عمل كوك، برأينا، من بعض الضعف - كالفصل المتعلّق بالأصول والذي لا يمكن مقارنته، مثلاً، بكتاب أبراهام غايغر، «ماذا أخذ محمّد عن اليهوديّة»، أو كتاب هاينريش شباير، «الحكايا الكتابيّة في القرآن». وأغلب الظنّ أنّ كوك لم يطّلع على أيّ من الكتابين. مع ذلك، يبقى العمل، في هذا الوسط المغرق في جاهليته، عملاً هامّاً للغاية.

إنّ مايكل كوك، كما يوحي بذلك عمله هذا، يكشف ببساطة لا تخطئها العين، العمق المعرفي الذي يتمتّع به كثير من المفكّرين الغربيين، على اختلاف توجهاتهم، فيما يخصّ الإسلام؛ مقابل الجاهليّة المطلقة لعلماء المسلمين بأفكار غيرهم. والأمر غير مثير للاستغراب إذا كان هؤلاء العلماء - مع تحفّظنا على اللقب - يظهرون جاهليّة لا حدّ لها بالمذاهب الإسلامية التي لا ينتمون إليها، خاصّة منهم علماء أهل السنّة والجماعة.

لقد آثرت أن أضيف إلى نصّ كوك ملحقاً أخذته عن المجلّة الفصليّة اليهوديّة حول العلاقة بين الإسلام والأغاداه - أو الهاغاداه. ورغم الإمكانيّات المتاحة أمامنا للدخول إلى هذا المجال من أوسع أبوابه، إلا أنّ جهل قارئنا المطلق بكلّ هذه الأمور، جعلنا نكتفي حاليّاً بترجمة هذا النص المبسّط: هل يُعقل أن نتحدث لقارئ لم ير التلمود في حياته عن أدق تفاصيل التنحوما مثلاً؟

أخيراً، لا بدّ لي من شكر الصديق إيكارت فورتز، الذي عرّفني للمرّة الأولى على فكر كلّ من باتريشيا كرونه ومايكل كوك، السيّدة باتريشيا كرونه على تكرّمها بزيارتنا، والسيّد مايكل كوك على إرساله كتابه القيّم إلينا، والبروفسور هـ. ملكوفسكي على إرساله مقالة الهاغاداه إلينا وغيرها من المقالات ذات الصلة.

تعاريف مبسّطة:

تنّا: كلمة آراميّة تعني عالماً أو معلّماً كبيراً. والتنائيون هم الطبقة الأولى من علماء اليهود الذين جمعوا التقاليد المتعلّقة بالشرع الديني في حقبة امتدّت حوالي مئتي سنة. وقد أُعطي عملهم شكلاً نهائيّاً من قبل العالم اليهودي الشهير، يهودا ها - ناسي، في القرن الثالث الميلادي، الذي يعرف تنسيقه للشرائع الشفويّة باسم المشناه. ويعتقد بعض العلماء أنّ المشناه دوّنت في ذلك الزمن، في حين يعتقد بعضهم الآخر أنّها حفظت فقط في الذاكرة ثلاثة أو أربعة قرون أخرى أيضاً. والمشناه، كما هو معروف، تشكّل الجزء الأساسي من التلمودين الأورشليمي والبابلي، في حين تشكّل الغماراخ (التفسير) الجزء الأخير.

أمورا: وتعني بالعبريّة والآراميّة مفسّراً أو راوياً؛ وهذه التسمية كانت تطلق، في العصور القديمة، على ذلك المعلّم اليهودي المرتبط بإحدى أكاديميّات فلسطين الدينيّة اليهوديّة العديدة (طبريّة، صفّوريّة، قيصريّة). أو مثيلاتها البابليّات (نهارديا، سورا، بومباديتا). وقد عمل هؤلاء المفسّرون على تدوين الغماراه، فجمعوا تفسيراً وتعليقات على المشناه والتوسفتا (الإضافات)، فهم، بالتالي، خلفاء المذكورين آنفاً؛ وهم، أيضاً، الذين أعطوا التلمود شكله النهائي. وهكذا يمكن القول إنّه كان ثمة مجموعتان من المفسّرين، أعطت الأولى التلمود الأورشليمي، في حين وصلنا من الثانية التلمود البابلي. وكانت المجموعتان قد بدأتا العمل عام 200 للميلاد تقريباً. ولأن البابليين استمروا في عملهم قرناً زيادة على الأورشليميين، إذ انتهوا من عملهم عام 500 للميلاد تقريباً، فالتلمود البابلي أوسع من نظيره الأورشليمي وأكثر موثوقيّة. بقي أن

نشير إلى أنّ الأمورا المنصّب كان يُدعى «رابي» في فلسطين، وفي بابل «راف» أو «مار».

هاغاداه: (أخبار، قص، سرد قصّة، حديث، أسطورة) أو **أغاداه** (أسطورة، خرافة، قصّة شعبيّة): تعني هنا الجانب القصصي أو غير التشريعي عموماً من التراث اليهودي ما - بعد التوراتي، وذلك مقابل الهالاخا التي تعني «قانون، قاعدة، تقليد» وتشمل بالتالي كل ما هو تشريعي في التراث اليهودي، خاصّة في التلمود والمدراش.

من أجل مداخل تعريفيّة للمدراش؛ انظر مقالة يوده غولدن الهامّة في موسوعة الدين، نسخة إنكليزيّة، تحرير: مركيا إلياد. أو المقالات المتعلّقة بالموضوع في الموسوعة اليهوديّة، النسختان العبرية والإنكليزيّة.

مدخل

يمتد العالم الإسلامي على نحو غير متقطّع من السنغال إلى الباكستان، وعلى نحو متقطّع إلى الفيليبين شرقاً. وعام 1977 كان هنالك ما يزيد على سبعمئة مليون مسلم، أي أكثر من سدس سكان العالم. وكان يمكن لهذه النسبة أن تكون أكبر بكثير لو أنّ مسلمي إسبانيا كانوا أنشط في غزو أوروبا في القرن الثامن، أو لو أنّ المسلمين لعبوا دوراً أكثر بروزاً في الاستيطان الحديث للعالم الجديد والأجزاء الأخرى من الكرة الأرضية. لكنهم حافظوا على كونهم المجموعة الدينية الرئيسة في قلب العالم القديم. وبلغة الأرقام الصريحة فالمسيحيون يفوقونهم عدداً، ويمكن البرهان على أنّ الماركسيين[1] يفوقونهم عدداً أيضاً. من ناحية أخرى، فقد كان تأثّرهم بالانقسامات الفئوية أقلّ بكثير مما هي الحال عند منافسيهم هؤلاء: فغالبية المسلمين تنتمي إلى تيار السنّة الرئيس.

ثمّة مسلمون عديدون في يومنا هذا والذين كان أجدادهم من الكفّار قبل نحو من ألف سنة؛ ويصحّ هذا إجمالاً على الترك، الأندونيسيين، وأعداد المسلمين الضخمة في الهند وأفريقيا. لكنّ عمليات دخول هذه الشعوب في الإسلام كانت متباينة، فهي تعكس إحدى مراحل التاريخ

(1) هذا الكلام كان عام 1983. المترجم العربي.

الإسلامي حين أخذت أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي مساراتها المنفصلة. مع ذلك فإنّ لبّ ملّة المسلمين يدين بوجوده إلى سياق تاريخي أقدم وأكثر توحّداً. فبين القرنين السابع والتاسع كان الشرق الأوسط وكثيرٌ من شمال أفريقيا محكومين من قبل الخلافة، وهي حكم إسلامي يساوي في امتداده تقريباً عالم يومه الإسلامي. وقد كانت هذه الإمبراطوريّة بدورها نتاج الغزوات التي شنّها سكان شبه جزيرة العرب في العقود الوسطى من القرن السابع.

أمّا الرجال الذين قاموا بهذه الغزوات فقد كانوا أتباع شخص اسمه محمّد، وهو تاجر عربي تحوّل إلى نبي وسياسي وأسّس في عشرينيات القرن السابع حكومة ثيوقراطية بين قبائل غرب شبه جزيرة العرب.

1 ـ الخلفية

التوحيد:

كان محمّد نبيّاً توحيدياً. والتوحيد هو الاعتقاد بأنّ هنالك إلهاً واحداً، واحداً فقط. وهي فكرة بسيطة؛ لكنها كالعديد من الأفكار البسيطة غير واضحة بالكامل.

على مدى ألوف السنوات القليلة الأخيرة كان هنالك على الأرجح إجماع في الرأي العام للمجتمعات البشرية يقول بوجود آلهة عديدة (مع إنّه كان لدى البشر وجهات نظر متباينة للغاية حتماً بشأن كينونة هذه الآلهة أو نوعية عملها). إنّ أقدم المجتمعات التي تركت لنا وثائق مكتوبة وبالتالي دليلاً مباشراً حول اعتقاداتها الدينية، أنّه مع حلول الألف الأولى قبل الميلاد كانت تعدّديّة الآلهة القاعدة الدينية في العالم القديم.

لكن تعدّديّة الآلهة هذه لم تمضِ دون تحديات. ففي تلك الألف ما قبل الميلادية ذاتها كانت أفكار متباينة السمات إلى حدّ ما تظهر بين النخب الفكرية في الثقافات الأكثر تقدّماً. فقد ظهر في اليونان، بابل، الهند والصين مجموعة متنوعة من أنماط التفكير والتي كانت كما هو واضح أكثر قرباً إلى طريقتنا المجرّدة وغير الشخصية في النظر إلى

العالم. إذ كانوا يميلون إلى فهم العالم بلغة النظريات التوحيدية الكبيرة، أكثر من كونه انعكاساً لفعاليات سيئة التنسيق لمجموعة متنوعة من الآلهة الشخصية. لكن نادراً ما قادت طرق تفكير كهذه إلى إنكار الوجود الفعلي للآلهة، إنّما مالت إلى استغلالها لغايات التماسك والمنظومة، أو اختزالها إلى تفاهة معينة (لاحظ، على سبيل المثال، رأي بعض الطوائف البوذية الذي يفيد بأنّ الآلهة غير قادرة على إحراز الاستنارة بسبب السلوك الملهي للآلهات). أمّا الشيء الذي لم يفعلوه فقد كان التقاط إله شخصي مفرد من الإرث التعددي للآلهة، ورمي الباقين.

كان هذا التطوّر أمراً ساهم به شعب من الشرق الأدنى القديم أقل سفسطة مفاهيمياً، ألا وهم الإسرائيليون. ومثل شعوب عالمهم الأخرى، كان للإسرائيليين إلههم القومي والذي كان متطابقاً بقوة مع حظوظهم السياسية والعسكرية. ومثل الآخرين، فقد جرّبوا أسى الهزيمة والسبي على أيدي أعداء أكثر قوة. وكانت ردّة فعلهم على هذا التاريخ تطوير عبادة حصرية لإلههم القومي، الذي اعتبر في نهاية الأمر الإله الوحيد في الوجود - بكلمة واحدة، اعتبر أنه الله.

لو ظلّت التوحيدية سمة خاصة بالإسرائيليين (أو اليهود، كما نستطيع أن ندعوهم الآن)، لما صنّفت على أنّها أكثر من سمة غريبة في تاريخ العالم عموماً. لكن ما حدث هو أنّ الوضع تبدّل بعنف على يد هرطقة يهودية والتي أضحت ديانة عالمية: أي، المسيحية. كان انتشار المسيحية الأوّلي مقيّداً بحدود الإمبراطورية الرومانيّة. ومع حلول القرن الرابع الميلادي كانت المسيحية قد تمّ تبنيها كديانة رسميّة للدولة؛ وما إن جاء القرن الميلادي الرابع حتى كانت الإمبراطورية الرومانيّة بالكامل تقريباً

تدين بالمسيحية. في الوقت ذاته راحت المسيحية تنتشر على نحو غير متوازن في اتجاهات متعددة خلف حدود الإمبراطوريّة. فقد كان هنالك، على سبيل المثال، مملكتان مسيحيّتان في كلّ من أرمينيا وأثيوبيا؛ ورغم تمسّك الإمبراطورية الفارسية القوي بديانة أجدادها الزرادشتية، فقد كانت تضمّ داخل حدودها أقلية مسيحية معتبرة، خاصة في بلاد ما بين النهرين. أمّا الهند الغربية، فظهور التوحيد فيها لم يبق أيّة جماعة كبيرة بمنأى عن الاهتزاز، ووحدهم الفرس وقفوا ضدّه.

شبه جزيرة العرب:

جنوب الإمبراطوريتين الرومانيّة والفارسية قبعت أكبر صحراء في العالم. ويقسم البحر الأحمر هذه المنطقة إلى جزأين غير متساويين: فإلى الغرب توجد الصحراء الكبرى، وإلى الشرق نصادف شبه جزيرة العرب. وشبه جزيرة العرب مستطيلة ومترامية الأطراف، يناهز طولها 1300 ميل وعرضها 750 ميلاً، ويصل امتدادها إلى الجنوب الشرقي من منطقة الهلال الخصيب (أي، سوريا وبلاد ما بين النهرين). أمّا أبرز سمات شبه الجزيرة تلك فهي بيئتها القاحلة. لكن هذه السمة تتبدّل على نحو طفيف في الشمال، حيث الصحراء تفسح المجال لشبه الصحراء بل للسهوب أيضاً، وأكثر من ذلك في الجنوب، حيث تعرف المنطقة الجبلية هطولات أمطار صيفية. وبين هاتين المنطقتين المتاخمتين لشبه الجزيرة يتوضّع الباقي، الذي هو في معظمه صحراء لا تنتعش إلّا عبر واحاتها المتناثرة.

بالمقارنة مع منطقة الهلال الخصيب، يمكن القول إنّ شبه جزيرة العرب كانت تعتبر أرض الحرمان. فقد كانت الزراعة، التي هي الفعالية

الاقتصادية الرئيسة للجنس البشري بين الثورتين النيوليثية Neolithic والصناعية، محصورة إلى حدٍّ كبير بالواحات؛ بل إنّ الزراعة البعلية في اليمن كانت تبعث على السخرية إذا ما قارنّاها بما يمكننا أن نجده في حال عبورنا البحر الأحمر إلى أثيوبيا. وكان كثير من أراضي شبه جزيرة العرب يتناسب فقط مع الحالة الرعوية، والرعوية البدوية على وجه التحديد.

كان لهذه الأوضاع دورها الكبير في تشكيل شخصية مجتمع شبه جزيرة العرب. فالحضارة، بمدنها ومعابدها وبيروقراطياتها وأرستقراطياتها وكهنوتها وجيوشها النظامية وإرثها الثقافي المتنامي، تتطلّب قاعدة زراعية أساسيّة. وباستثناء اليمن إلى حدٍّ ما، لم يكن بالإمكان بناء صرح كهذا في شبه جزيرة العرب.

فمجتمع شبه جزيرة العرب كان مجتمعاً قبلياً، في الواحات كما في الصحراء على حدٍّ سواء. وكان ثمّة مجموعات منبوذة مستعبدة من المجتمع القبلي، وكان هنالك «ملوك» فوقه تقريباً وإن ليس بشكل كامل؛ لكن بحسب معايير الهلال الخصيب، فمجتمع شبه جزيرة العرب كان فوضوياً ويؤمن بالمساواة بين البشر. وبحسب المعايير ذاتها فقد كانت ثقافة شبه جزيرة العرب بسيطة إذا لم نقل بالية؛ وكان شعرها إرثها المبدئي.

لقد ساهمت الجغرافية المنعزلة لشبه جزيرة العرب، وحركية الرعيان داخلها، بسمة أخرى هامّة من سمات مجتمع شبه جزيرة العرب، أي تجانسها. فقد كانت صحراء شبه جزيرة العرب، على نحو يبعث على الدهشة، أرضاً لشعب وحيد، هم العرب، الذين يتحدّثون لغة واحدة، هي

العربية. لكن هذا الوضع لم يكن كذلك باستمرار. فالعرب لا يظهرون بالاسم قبل القرن التاسع قبل المسيح، كذلك فهم لم يكونوا أول الرعويين البدو في تلك المنطقة؛ وبحلول زمن محمّد، كانت كلّ التعدديات التي سبقته قد أزيلت من المنطقة الواقعة شمال اليمن.

رغم أنّ مجتمع شبه جزيرة العرب كان يختلف كثيراً عن تلك المجتمعات المستقرّة في منطقة الهلال الخصيب وما وراءه، فهو لم يكن محروماً قط من الاحتكاك مع العالم الخارجي. مع ذلك فهذه الاحتكاكات، رغم قدمها، لم تؤدّ إلى أي تغيير عند أي من الجانبين؛ لكن أوضح بروز لآثار احتكاكات كهذه كان في المناطق الحدودية حيث يتداخل الأنموذجان.

يمكننا أن نبدأ هنا بالتمعّن في السمات العسكرية والسياسية لهذه العلاقة. فإنّ أي مجتمع قبلي بدوي هو في المحصّلة مجتمع حربي ومتحرّك إلى درجة كبيرة؛ لكنه أيضاً حسّاس للتنظيم الواسع المدى. وهكذا فقد كان رجال قبائل شبه جزيرة العرب مصدر إزعاج متواصل للعالم المستقر كغزاة؛ لكنّهم نادراً ما شكلوا تهديداً عسكرياً جدّياً. لقد بنى العرب النبطيون مملكة على تخوم الصحراء والتي احتلّت دمشق عام 85، كما غزت مملكة عربية أخرى فلسطين أواخر القرن الرابع للميلاد؛ لكن حوادث من هذا النوع كانت استثنائية. وربما أنّها قادت إلى خلق دويلات عربية، وإلى تشجيع الاختراق من قبل المستوطنين العرب، لكنها لم تشكل قط استهلالاً لغزوات كبيرة ومتواصلة. بالمقابل، فإنّ حكومة تحكم مجتمعاً مستقراً، تبدو قادرة على القيام بمجهودات عسكرية منظّمة على نطاق واسع، وربما تستطيع تبنّي سياسة شبه دفاعية في المناطق

الحدودية ضد الغزاة البدو. لكنّها على الرغم من ذلك لم تكن تملك الوسائل ولا الحافز لغزو الصحراء. لقد قام ملك بابلي غريب الأطوار ذات مرة بقضاء سنوات عديدة في الواحات الغربية من شبه جزيرة العرب، كما خطت إحدى الحملات الرومانيّة باضطراب عبر صحراء شبه جزيرة العرب وهي في طريقها إلى اليمن؛ لكننا نعيد من جديد أنّ أحداثاً كهذه كانت استثنائية. وفي ظل شروط اعتيادية، يبدو أنّ التأثير السياسي للقوى الخارجية كان محصوراً بالمناطق الحدودية، والذي ربما قاد إلى تشكيل إيالات عربية تابعة واستخدام فيالقها كقوى مساعدة. والحقيقة أنّ ابتعاداً معيناً عن هذا الأنموذج يبدو إلينا وكأنه نجم عن التنافس بين الإمبراطوريات في القرون التي سبقت الرسالة المحمّدية. ففي هذه الحقبة كان للفرس مستوى لا سابق له من السيطرة على العرب. فقد كانوا متحصّنين في الشرق والجنوب، بل كان لهم بعض الحضور في واحات وسط شبه جزيرة العرب. لكن يصعب علينا أن نتخيل هذا النير ثقيلاً في المناطق الداخلية من شبه جزيرة العرب. وهو أكثر ضعفاً في مناطقها الغربية، لأنّه نادراً ما يظهر في حياة محمّد.

كانت التجارة شكلاً هاماً آخر للتّماس مع العالم الخارجي. والمصادر الإسلامية تذكر التجارة بالفضة إلى فارس من جنوب شبه جزيرة العرب ومناطقها الوسطى، والتي هي على صلة وثيقة بالسيطرة الفارسية السياسية. أمّا في الغرب فتتحدّث تلك المصادر عن تجارة من شبه جزيرة العرب مع جنوب سوريا التي يبدو أنّ الجلد كان سلعتها المثيرة للإعجاب. لكن بمعايير التجارة العالمية هذه الأيام، فإنّ تجارة الفضة، وأكثر من ذلك تجارة الجلد، كانتا دون ريب تافهتين إلى حد ما. وكان

اللبان، وهو الصادر العربي العظيم في الأزمنة القديمة، قد فقد سوقه في الإمبراطوريّة الرومانيّة منذ عهد طويل؛ أمّا القهوة، وهي الصادر العربي الهام الآخر الوحيد قبل ظهور النفط، فلم تكن قد ظهرت بعد. في الوقت ذاته فإنّ شبه جزيرة العرب إجمالاً لم تلعب أي دور في التجارة العالمية الترانزيتية؛ فقد كان نقل البضائع عن طريق السفن حول شبه جزيرة العرب أرخص طبعاً من نقلها عبرها. لكن تجارة كهذه، بحسب واقعها في تلك الآونة، كانت كافية للتأكيد على وجود عميق لمعرفة بالعالم المتحضّر وحوادثه داخل شبه جزيرة العرب.

شبه جزيرة العرب والتوحيد:

كان العرب يؤمنون بتعددية الآلهة. وكان أنموذج ديانتهم بسيطاً – فالعرب، على سبيل المثال، لم يقدّموا لآلهتم مساكن غالية كتلك التي كانت معيارية في الهلال الخصيب، ووفق حدود معرفتنا فإنّ تطورهم في طريق الميثولوجيا الدينية كان ضئيلاً. لكن رغم كون هذه الميثولوجيا بسيطة، فثمّة مؤشرات توحي لنا بأنّها ظلّت ثابتة بقوة لفترة طويلة؛ وهكذا، نجد هيرودوتس يشهد في القرن الخامس قبل الميلاد على وجود اللات، وهي إحدى الإلهات البارزات في أيام محمّد. لكننا يمكن أن نتلمّس أنّه في القرون التي سبقت عصر محمّد، بدأت تأثيرات خارجية تثير الاضطراب في هذه التعددية الإلهية القديمة. وكان هذا التأثير تغلب عليه السمة التوحيدية؛ ورغم السيطرة الفارسية، إلا أنه يبدو أن تأثير الزرادشتية خارج منطقة الشمال الشرقي كان ضعيفاً.

كما يمكن لنا أن نتوقع، فقد تأثّر العرب بظهور المسيحية، وبشكل

أكثر تحديداً بالطوائف التي فرضت سيطرتها ضمن جيرانهم المستقرّين. ففي سوريا، كان المذهب السائد منذ القرن الخامس هو المذهب المونوفيزيتي؛ وقد أحرزت هذه الطائفة أتباعاً كثراً بين قبائل العرب في الصحراء الشمالية. أمّا في الإمبراطوريّة الفارسية فقد كان معظم السكان المسيحيين من النساطرة، كذلك فقد احتلّت هذه الطائفة موقعاً مشابهاً للسابقة وإن بمستوى أقل ضمن الجيران العرب. وكانت فاعلة أيضاً على طول الجانب العربي مما يدعى بالمصطلحات السياسية الآن الخليج العربي. من ناحية أخرى فإنّ أكثر من نسمع عنهم في اليمن من المسيحيين كانوا من المونوفيزيتيين، المماثلين، كما اتفق، لشكل المسيحية الذي كان سائداً في أثيوبيا.

في المناطق الغربية من شبه جزيرة العرب، كان ثمّة حضور يهودي معتبر، وربما أنّه قديم أيضاً. وتصف الرواية الإسلامية سكاناً يهوداً بأعداد هامّة في الواحات الواقعة في الغرب، في المنطقة المعروفة بالحجاز، ويمكن لهذا أن يجد له بعض الدعم من علم الآثار. وثمّة دليل أيضاً على وجود عيني لهم في اليمن. ويمكننا أن نجد دليلاً أيضاً على احتكاك لهم مع يهود فلسطين، كما يبدو أنّهم أحرزوا شيئاً من التأثير على الصعيد المحلّي؛ وفي بداية القرن السادس قام أحد ملوك اليمن بقتل مسيحيين باسم اليهودية.

ورغم هذا الاختراق الذي حققته المسيحية واليهودية، فقد ظلّت الوثنية هي المسيطرة على مجتمع شبه جزيرة العرب؛ لكن لا بدّ أنّ وعياً بهذا الشكل للتوحيدية أو ذاك كان واسع الانتشار.

إذا ما تخيّلنا أنفسنا في شبه جزيرة العرب في القرن السادس، ما

هي التوقعات على المدى الطويل التي يمكن لنا التفكير بها على نحو معقول؟ أولاً، إنّه إذا لم يشكل سكان شبه جزيرة العرب في الماضي تهديداً عسكرياً جدّياً للعالم الخارجي قط، فمن غير المرجح أن يصبحوا كذلك الآن. ثانياً، إنّ التنافس المتنامي بين القوى الخارجية الرئيسة، أي الرومان والفرس، كان سيقود إلى إحكام قبضتهم على كل ما كان يستحقّ السيطرة في بلاد العرب. وثالثاً، إنّه رغم استمرارية الوثنية ووجود اليهود، فإنّ تحول شبه جزيرة العرب إلى المسيحية كان مسألة وقت ليس إلا. إذن إنّ انتصار التوحيدية في شبه جزيرة العرب أخذ شكلاً جعل كلّ هذه التوقعات المعقولة زائفة.

2 - حياة

حياة محمّد هي مادّة لثروة من المراجع الإسلامية. أمّا أنجح هذه المراجع في العالم الإسلامي، وأكثرها شهرة خارجه، فهو سيرة النبي التي ألّفها شخص اسمه ابن إسحاق نحو منتصف القرن الثامن. وهو موجود بين أيدينا في تحرير لعالم جاء بعده بجيلين. وكثير مما يرد في هذا الفصل مأخوذ عن هذا العمل، وإن ليس كلّه. أمّا هدفي هنا فهو تقديم الرواية التقليدية بنوع من الإيجاز - إنّما، في هذه المرحلة، دون تفسيرها أو تخمين مدى موثوقيتها.

مكّة:

ولد محمّد في قبيلة قريش العربية في جنوبي الحجاز. ويمكن تعريف قريش بأنّها أولئك الذين يعود نسبهم عبر تسلسل ذكوري إلى شخص اسمه فهر بن مالك، والذي عاش قبل محمّد بأحد عشر جيلاً. لقد كان هؤلاء سلالة نبيلة، لكنّهم لم يكونوا في بادئ الأمر متميّزين في نجاحهم. فقد عاشوا لأجيال عديدة مبعثرين بين مجموعات مختلفة من القبائل أكثر اتساعاً، ولم يتصرّفوا كوحدة سياسية. كذلك فهم لم يمتلكوا مركزاً إقليمياً؛ فمكّة، وهي حرم محلّي قديم جدّاً، كانت في أيدي آخرين. وقبل محمّد بخمسة أجيال، تمّت معالجة هذا الوضع على يد عضو مغامر اسمه

قصي. فقد أقام هذا الرجل حلفاً، ووضع يده بالحرب والديبلوماسية على الحَرَم المكي. ومن ثم كان قادراً على جمع رفاقه من أبناء القبيلة المبعثرين وأن يوطّنهم في مكّة. فكانوا يكنّون له بذلك الاحترام الذي جعل منه ملكهم فعلياً - مكانة لم يتمتّع بها أيّ من المنحدرين من صلبه. وهكذا تمّ تأسيس المجتمع الذي ولد فيه محمّد.

لكننا نتساءل: كيف استطاعت قريش، المستقرّة حديثاً، أن تجعل الغايات تتلاقى؟ فمكّة تقع في وادٍ مشهور بجدبه، وهو بحد ذاته غير ملائم لإعالة سكان مستقرّين. وتظهر الإجابة في الجيل الثالث قبل محمّد، حين أخذ هاشم، حفيد قصي وجدّ محمّد، خطوات كي يجعل من قريش تجّاراً بمكانة عالمية. وهكذا استهلّ رحلتين سنوياً للقوافل، واحدة في الصيف، وأخرى في الشتاء. كما صادق الإمبراطور الروماني وكسب حماية لتجّار قريش في الإقليم الروماني؛ وقد مات هو ذاته في بلدة غزة الفلسطينية. ونال أحفاده امتيازات مشابهة من حكّام كلّ من فارس، واليمن، وأثيوبيا، كما اتخذت في الوقت ذاته إجراءات لضمان سلامة التجارة المكّية في الأقاليم المتداخلة للقبائل العربية. وبهذه الطريقة خُلق الاقتصاد المركنتلي الذي لعب محمّد دوراً فيه في الوقت المناسب.

رغم هذه التطورات، ظلّت قريش إلى حدٍّ كبير جزءاً من الواقع المحلّي. فقد اندمج القرشيون جيداً، اجتماعياً وثقافياً، في عالم جيرانهم من الرعاة، الذين كانت علاقاتهم معهم قويّة وودّية عموماً. ومكّة ذاتها لم تكن مدينة إلّا اسمياً. فقبل محمّد بجيل، كان معظم مساكنها مجرّد أكواخ مبنية من سعف النخيل؛ ولم يباغت التطور الدرامي البلدة إلّا مع الظروف المختلفة للغاية التي شهدتها بداية الحقبة الإسلامية.

ظلّت مكّة حرماً أيضاً، وبالتالي مركزاً للحج. أمّا في عيون الروايات، كما سنلحظ لاحقاً، فقد كانت أصلاً مبنى توحيدياً، لكنها في الحقبة التي تهمنا كانت عمليّاً حرماً وثنياً. ويقال إنّ قصيّاً، عندما استولى عليها، ترك طقوس الحج على حالها، لكنه قام بإجراءات عملية لإطعام الحجيج. وعندما أزف الأوان، ورث هذه المسؤولية جد النبي، الذي أعاد أيضاً اكتشاف النبع المرتبط أصلاً بالحَرَم وترميمه. أمّا المزار المركزي للحرم، أي المبنى المعروف باسم الكعبة، فقد أُعيد بناؤه حين كان محمّد شاباً؛ وشارك محمّد ذاته في إحدى خطوات البناء الحاسمة. وكانت هنالك أيضاً أشياء محرّكة للمشاعر من التوحيدية في الجيل الذي جاء قبل محمّد، وانتهى ثلاثة من الرجال المتأثرين بذلك كمسيحيين؛ لكن مكّة ظلت مجتمعاً وثنياً على نحو غامر.

بدايات العمر:

ولد محمّد في تاريخ غير مؤكد عام 570 تقريباً (عند وفاته، عام 632، كان عمره ستين سنة أو ثلاثاً وستين، أو خمساً وستين، وذلك وفق ما نختار من مصادر). ولم يتلقَّ رسالته كنبي إلا حين بلغ الأربعين من العمر (أو الثالثة والأربعين أو الخامسة والأربعين)، أي عام 610 تقريباً.

وقبل هذا الزمن، كما يمكن لنا أن نتوقع، لم يكن هنالك عوز في المؤشرات إلى عظمته المستقبلية. فعند ولادته بزغ معه نور استطاعت به أمه أن ترى قلاع بصرى في سوريا. كما قدّم الكهّان العرب، واليهود، والمسيحيون على اختلاف أضرابهم نبوءات بشأن دوره المستقبلي. وفي إحدى المناسبات صحبه عمه أبو طالب في قافلة إلى سوريا؛ لكن راهباً

مسيحياً عرف من يكون هذا الغلام، فنصح عمه أن يبذل كلّ الحرص لحمايته من اليهود.

ومع ذلك فعلى مستوى أكثر دنيوية لم يكن طالعه في هذا الفترة مؤكّداً قط. فقد مات والده قبل ولادته، أو بعد ذلك بفترة قصيرة. وبعد ولادته مباشرة تمّ تسليمه لأسرة تنتمي إلى إحدى القبائل المجاورة الفقيرة كي تقوم بتربيته؛ ثم عاد إلى أمّه، التي ماتت بدورها أيضاً قبل أن يتعدى السادسة من العمر. وبعد أن رعاه جدّه لسنوات قليلة، ذهب ليعيش مع عائلة أبي طالب، وأضحى هذا العم أباه الفعلي. بعد ذلك استعملته خديجة، وكانت امرأة غنية، لإدارة بعض أعمالها التجاريّة في سوريا؛ فقام بدوره على أحسن وجه، وعندما أزف الأوان رأت أنّه من المناسب لها أن تتزوج به. وهكذا، يمكننا القول، إنّه في تلك المرحلة كان محمّد شخصاً هامشيّاً نوعاً ما، شخص وصل إلى ذلك النجاح الذي كانت مساهمة زوجته الغنية الكهلة فيه تعادل مساهمة مكانته الاجتماعية.

الرسالة:

وأخيراً أُعطي محمّد رسالته كنبيّ. وكان معتاداً أن يمضي شهراً كلّ عام في جبل حراء القريب من مكّة. وعلى ما يبدو فقد كان هذا عرفاً دينياً يرجع إلى الأزمنة الوثنية؛ وربما كانت أسرته تنضم إليه وهو هناك، أو كان يطعم بعض الفقراء الذين كانوا يأتون إليه. وذات ليلة حين كان مقيماً في الجبل وفق أسلوبه ذاك زاره الملك جبريل في نومه، وأمره أن يقرأ؛ وردّاً على حيرة محمّد علّمه آنئذٍ مقطعاً من السورة 96 القرآنية، التي تبدأ على نحو مناسب بفعل الأمر «اقرأ»! كانت التجربة معلماً مميزاً لما جاء بعدها

من ناحيتين: فجبريل كان سيصبح القناة الاعتيادية للتواصل بين الله ومحمّد، ومن مثل تلك المقاطع كان سيتكوّن كتاب المسلمين المقدّس، أي القرآن، الذي أُوحي إليه تدريجياً. لكن محمّداً في تلك الآونة وجد التجربة مثيرة للاضطراب، فوصل إلى نتيجة مفادها أنه لا بد أنه شاعر أو مجنون - وفي الحالتين ضحية لروح شريرة. لكن مسيحياً محلّياً اعتقد أنّ تجربة محمّد قابلة لأن تقارن مع تجربة موسى، وحَدَسَ أنّه سيكون «نبي هذا الشعب»؛ في حين إنّ اختباراً دقيقاً ابتكرته زوجته خديجة وضع الأسس لحقيقة أنّ زائره ما فوق - الطبيعي كان ملاكاً بالفعل وليس شيطاناً.

وبعد أن تلقّى محمّد رسالته، أمضى خمس عشرة (أو ثلاث عشرة، أو عشر) سنة في مكّة. وخلال هذه المدّة استمرّ نزول الوحي بالكتاب المقدّس بين الفينة والأخرى، كما تمّ تطوير منظومة طقوسية وأخلاقية بسيطة. كانت المنظومة الطقوسية عبارة عن عدد (أربع أو خمس) من الصلوات اليومية، تؤدى في حالة من الطهارة الطقوسية تُحرز عبر أحد أشكال الاغتسال؛ أمّا التفاصيل العملية فقد قام جبريل بشرحها لمحمّد. من ناحية أخرى فالمنظومة الأخلاقية كانت تشمل مبادئ مثل الامتناع عن السرقة والزنى. وفي هذه الأثناء أيضاً قام محمّد برحلته ما فوق - الطبيعة الشهيرة. ففي إحدى الليالي حين كان نائماً في الحَرَم في مكّة، أخذه جبريل إلى القدس؛ وهناك التقى بإبراهيم، وموسى ويسوع، وأمّهم في الصلاة، وبعد ذلك أُخذ في زيارة إلى السماء. أمّا وصفه التالي لرحاب القدس فقد تمّ تأكيده، ربما عبر تجربة شخصية، من قبل أحد أتباعه. في الوقت ذاته، تابعت مجموعة منوعة من المسيحيين في التأكيد على الثقة برسالته، وكان حاكم أثيوبيا أحدهم.

في تلك الفترة استطاع محمّد أن يكسب إلى ديانته عدداً لا بأس به من أهل مكّة. في البداية (إذا ما اتبعنا رأي ابن إسحاق) كان هؤلاء المؤمنون محصورين ضمن نطاق عائلته في ذلك الزمان: خديجة زوجته؛ علي بن أبي طالب، الشاب الذي أخذه محمّد إلى بيته عندما ضربتهم مجاعة؛ وزيد، الذي كان عبداً أعتقه محمّد. ولسنوات ثلاث استمرّت تلك الديانة التي كانت آنئذٍ في بداياتها في كونها مسألة خاصة أو سرية. ثم طلب الله من محمّد إعلان ديانته، التي راحت تكتسب بسرعة أتباعاً محليين، لتصبح حديث شبه جزيرة العرب.

في البداية تميّزت ردّات فعل المكيين الوثنيين على هذه التطورات بالتسامح. وكما قال أحدهم، ما من سبب يحول بين المرء واختياره لما يشاء من ديانة لنفسه. كان ثمّة بعض الاستهزاء والسخرية - الإيحاء بأنّ محمّداً تلقّى رسالته السماوية المزعومة من مصادر بشرية فعلياً - لكن المشاكل الحقيقية بدأت حين شرع محمّد بذمّ الآلهة الوثنية المحلية. فقد اعتُبر هذا مهيناً. فحتى تلك الآونة، أظهر الوثنيون رغبة عظيمة في الوصول إلى تسوية؛ إذ عرضوا على محمّد أن يتوّجوه ملكاً عليهم، أو أن يحصل على علاج طبي مناسب لحالته النفسية. وما من شك أنّه في إحدى المناسبات، حين تعرّض محمّد بشكل عابر لإغواء السماح للآلهة الوثنية باحتلال موضع ما في ديانته، كان للحركة وفق التعابير البشرية نجاح دراماتيكي. لكن ذلك يتعارض مع التوحيد. فعاد محمّد إلى صفاء رسالته، لتصبح العلاقة بين أتباعه وأبناء قبائلهم من الوثنيين مريرة العداوة.

المرحلة التي أعقبت ذلك لعبت دوراً حاسماً في مسيرة محمّد الحياتية، ولا بد من النظر إليها على أنّها معادية للسياسة القبلية في مجتمع

لا يعرف شكلاً للحكومات. فقد كانت دولة مكّة، منذ أيام مؤسّسها قصي، تعوزها السلطة المركزية؛ وكانت مشكّلة من عدد من الجماعات المنحدرة من سلالات بعينها والتي كان باستطاعة علاقاتها التبادلية أن تنخفض في مستواها بسهولة إلى درجة الحرب الأهلية. وكان انتشار الديانة الجديدة يعكس إلى حد ما هذه الانقسامات: كان أقوى انتشار هو بين بني هاشم، أي أولئك الذين انحدروا من هاشم، والذي كان محمّد ذاته ينتمي إليهم، وكان الانتشار الأضعف بين كبار منافسيهم، أي بني عبد شمس. وكان هذا الوضع يكمن خلف حالة المقاطعة التي فرضها الوثنيون قرابة السنتين أو السنوات الثلاث على بني هاشم وأقرب المقرّبين إليهم، رافضين أي زواج منهم أو تعاملات تجارية معهم حتى حلّ ذلك الزمان الذي عادوا فيه إلى رشدهم في قضية محمّد. لكن الخطوط في الواقع لم تكن بينة المعالم كما يمكن أن يوحي به العرض السابق. فقد ظلّ أعضاء بارزون من بني هاشم على وثنيتهم في حين اعتنق كثير من أبناء القبائل الأخرى ديانة محمّد.

كانت المسألة بالنسبة للمسلم، في مجتمع لا يعرف معنى الحكومة، من الذي سيحميه. ومن الواضح أنّ أولئك الذين لا ينتمون إلى المجموعة التي انحدر منها النبي كانوا الأكثر تعرّضاً للهجوم. فقد كانوا مهددين إلى حدٍّ كبير بالهجوم من قبل أبناء عشيرتهم هم، ولم يكن باستطاعة محمّد في تلك الظروف فعل أي شيء لحمايتهم. وبسبب هذا الموقف أرسل محمّد بعض أتباعه كلاجئين إلى أثيوبيا، وهناك استطاعوا الحصول على حماية الحاكم. كان وضع محمّد آمناً نسبياً لفترة لا بأس بها؛ وبفضل الالتزام الشخصي القوي لعمه الوثني أبي

طالب، فقد حظي بحماية قبيلته. لكن أبا طالب لم يلبث أن فارق الحياة، وأصبحت مشكلة محمّد عندئذٍ جادّة.

لم يكن أمام محمّد بدّ من البحث خارج مكّة عن الحماية التي كان بحاجة إليها - وسيلة أُلمح إليها في الحدث الأثيوبي. لكن من الواضح أنّ الحاكم الأثيوبي كان بعيداً إلى درجة تمنعه عن تقديم يد الحماية في شبه جزيرة العرب، لذلك بدأ محمّد بحثه عن موطن أكثر قرباً. لكن زيارته إلى بلدة الطائف المجاورة لم تقدّم سوى الإخفاق التام؛ ولم تكن فيها لحظة فرح إلا حين أقرّ أحد العبيد المسيحيين الذي كان من نينوى بنبوة محمّد. بعد ذلك راح محمّد يقدّم نفسه في الأسواق الشعرية كنبي بحثاً عن حماة، كذلك فقد قام بعدّة مفاتحات لعدد من القبائل، لكن الفشل كان حليفه الدائم. وأخيراً جاء الخلاص من الشمال.

الهجرة:

المدينة، أو يثرب باستخدام التسمية التي أطلقت عليها قبل الإسلام، كانت مكاناً يختلف كثيراً في نوعيته عن مكّة. فقد كانت واحدة من عدد من الواحات الغنية زراعياً في الحجاز. ومثل بقية تلك الواحات، كان يسكن فيها يهود منذ القدم. وكان هؤلاء اليهود أفراد قبائل تمثّلت جيداً البيئة العربية. وفي تاريخ لاحق استقر بعض العرب بجانب أولئك اليهود؛ فشكّلوا قبيلتي الأوس والخزرج، وراحوا يبسطون سلطانهم على تلك الواحة. ومثل مكّة، كانت يثرب تفتقد إلى السلطة المركزية. لكنها بعكس مكّة، كانت مضطربة بصراع أهلي متواتر. هذه السمات لتلك الواحة هي التي كانت ستعطي لمحمّد مبادرته الاستهلاليّة.

وفي إحدى المناسبات حين كان محمّد يقوم بالدعاية لقضيته في أحد الأسواق الشعرية، سنحت له فرصة طيبة حين لاحظ وجود مجموعة صغيرة من الخزرج. فدعا هؤلاء الأفراد الستة كي يجلسوا معه، ومن ثم راح يعرض عليهم ديانته. ولسببين تجاوبت المجموعة معه. فقد جعلتهم علاقاتهم مع يهود بلدتهم معتادين على فكرة قرب ظهور نبي جديد؛ ومن ناحية أخرى فقد وجدوا في دعوى محمّد القضية التي قد تساعد في جمع كلمة الشعب، بمعنى حلّ مشاكلهم السياسية في البلد. وقالوا لمحمّد، «إذا وحّدهم الله فيها، فلن يكون هنالك رجل أقوى منك» (ص 198).

مرّ بعض الوقت قبل أن يتحقق أيّ شيء من هذا المشروع؛ توصّل أخيراً إلى اتفاق مع مجموعة أكبر من أبناء يثرب وأكثر تمثيلاً لقبائلها. وتعهّد رجال القبائل هؤلاء أن يحموه بأنفسهم كما يحمون أسرهم، وأظهروا أنّهم مستعدون لتحمّل المخاطر التي قد يستتبعها ذلك - خاصة إمكانية المواجهة مع قريش. بعدها أمر محمّد أتباعه المكيين بمغادرة البلدة والهجرة إلى يثرب. أمّا هو ذاته فقد ظلّ هناك حتى أزف أوان مغادرته بعد تلقيه إذناً بالهجرة من الله؛ وعندما حدث ذلك، فرّ من بلدته الأصلية وانضمّ إلى أتباعه.

كانت هجرة محمّد من مكّة إلى يثرب عام 622 ميلادية؛ وقد تم تبني تلك السنة التي حصلت فيها الهجرة في وقت لاحق باعتبارها السنة الأولى من التقويم الإسلامي. كما دعي أتباع محمد من المكيين، أي أولئك الذين قاموا بالرحلة، بالمهاجرين. بالمقابل، فقد دعي أتباعه من سكان يثرب المحليين باسم الأنصار. ودعي الجميع على حدّ سواء «بالمؤمنين» أو «المسلمين»؛ وربما يكون المعنى الحرفي للمصطلح

الأخير «أولئك الذين يستسلمون»، أي، لله؛ ومن ذلك «التسليم» أخذت ديانة محمّد اسمها، إسلام. ومنذ أيام الهجرة وما بعد، يمكننا التحدّث عن يثرب باعتبارها «مدينة» النبي، أي، المدينة. وباستثناء بعض السفرات، فقد تابع محمّد إقامته هناك نحو عقد من الزمان، أي منذ الهجرة عام 622 حتى وفاته عام 632.

الأمّة:

كانت إحدى مهام محمّد الأولى في المدينة خلق نظام سياسي - النظام الذي كان سيقدّم له ولأتباعه الحماية التي كانوا بحاجة إليها، وسيخلّص المدينة من صراعاتها المحلّية. ويمكن أن نرى الإجراءات التي اتخذها محمّد متجسّدة في الوثيقة التي صارت تعرف باسم «عهد المدينة». وتتحدث هذه الوثيقة عن وجود جماعة أو شعب (أمّة) مكوّن من أتباع محمّد، أي أولئك القرشيين أو الذين هم من يثرب على حدٍّ سواء. وإلى هذه الأمّة كان ينتمي أيضاً اليهود، الذين كانوا متمتّعين بمؤهل إمكانية اتباعهم ديانتهم الخاصة. وكان أهم ما في الأمر، هو أنّ الوثيقة تضع الأساس للسلطة ضمن الأمّة: فأي صراع خطير حول الوثيقة بين الأطراف كان لا بد أن يحال إلى الله ومحمّد. ومن مجموعة الشروط المشكلة لبقية الوثيقة، هنالك مقولتان جديرتان بالذكر. الأولى هي الاهتمام بتوضيح العلاقة بين الأمّة الجديدة والبنيان القبلي الموجود؛ ويتّضح هذا بشكل خاص في الإجراءات المتعلّقة بدفع فدية الدم وافتداء الأسرى. أمّا المقولة الأخرى فهي حقيقة أنّ أطراف الوثيقة أولوا القيام بالحروب اهتماماً كبيراً. فهنالك شروط حول ابتداء الهجوم

وإنهائه، المساهمة في مصاريف الحرب، وما إلى ذلك. ولليهود مساهماتهم جنباً إلى جنب مع المؤمنين.

وكما يمكن لنا أن نتوقع، لم يمضِ تضامن الأمّة دون توتر أو صراع. وكانت الحوادث الأعنف هي تلك المرتبطة بعلاقات محمّد مع قبائل اليهود في المدينة. وبسبب غيرة اليهود القائمة على أساس أنّ الله اختار نبيه الأخير من بين العرب، راحت العلاقات مع قبائل اليهود تنهار واحدة بعد الأخرى. ففي السّنة الثانية للهجرة، عجّلت مشاجرة تافهة في إشعال نار العداوة مع بني قينقاع، الذين اقتلعوا بعد ذلك من المدينة. وفي السّنة الرابعة للهجرة أُلحق ببني قينقاع في رحلة داخل الشتات بنو النضير، الذين حاكوا مؤامرة لاغتيال محمّد. وفي السّنة الخامسة ساند بنو قريظة أعداء محمّد الخارجيين الذين كانوا يفرضون عليه حصاراً في المدينة؛ وكانت النتيجة القتل الجماعي للرجال واستعباد النساء والأطفال. وبعدها لم يلعب اليهود دوراً يذكر في سياسة محمّد، رغم بقاء بعضهم بجانبه على أساس أنّهم اعتنقوا الإسلام.

كانت هنالك توترات أيضاً بين أتباع محمّد العرب أنفسهم. فقد كان الأنصار يشكّون على الدوام بالمهاجرين المكّيين وبرباطهم القبلي مع محمّد؛ لذلك كانوا مستعدين باستمرار لأن يشعروا بالحنق من الإيحاء القائل إنّ السلطة كانت بين أيدي المكّيين. ورغم اختفاء الوثنية العلنية بسرعة من المدينة، ظلّت هنالك مجموعة كان قبولها الخارجي بديانة محمّد يغطي شكّاً واستياء داخليين. وكان الممثل الأبرز لهؤلاء المنافقين عبدالله بن أبي، وهو رجل طموح من إحدى قبائل المدينة كان موشكاً على النجاح في تتويج نفسه ملكاً على البلدة حين وصل محمّد. وكان

لتدخله الدور الأبرز في واقعة أنّ بني قينقاع أُجلوا دون أن يقتلوا؛ كما ترك محمّداً في وضعية صعبة تماماً قبل أكبر المصائب العسكرية التي عرفتها مسيرته؛ إضافة إلى الدور الذي لعبه في التعبير عن حقد الأنصار على المهاجرين. مع ذلك فإنّ توترات كهذه لم تصل في أيّة مرحلة إلى درجة الحرب الأهلية.

الحرب:

كانت السمة الأبرز لسنوات محمّد في المدينة محاربة الأعداء الخارجيين. و«عهد المدينة» يفترض سلفاً وجود حرب متواصلة، كما تتحدّث المصادر عن العشرات من المبادرات الحربية، التي كانت تتراوح بين حملات كبيرة قادها محمّد ذاته، وغارات كوماندوز لاغتيال أفراد معادين للنبي.

النعمة الرئيسة في هذا النشاط تمثّلت في مواجهة محمّد مع بلده الأم مكّة. ففي السّنة الثانية للهجرة وضح محمّد خطّة لاعتراض سبيل إحدى القوافل المكية الغنية في طريق عودتها من بلاد سوريا. نجت القافلة، لكن القوة التي أرسلها المكّيون لحماية القافلة هُزمت بقسوة على أيدي نحو من ثلاثمئة مسلم (تدعمهم الملائكة) في بدر. إنّما بعد ذلك بدا وكأن محمّداً أخذ على عاتقه أكثر مما باستطاعته أن يتحمّل. فقد تم خوض غمار الجولتين التاليتين بجوار المدينة مباشرة: في السّنة الثالثة عانى محمّد من هزيمته الكبيرة في أُحد؛ وفي الخامسة كان يدافع عن المدينة ذاتها. لكننا نجده في السّنة التي أعقبت يحاول القيام بحج سلمي إلى مكّة؛ فمنعه المكّيون، مع ذلك فقد قامت مفاوضات بشأن هدنة بين الفريقين. لكن

الحال تبدّل بعدها، مؤدياً في السّنة الثامنة للهجرة إلى حصار مكّة ودخول محمّد منتصراً إلى البلدة التي رفضته.

مع تنامي الفرص أمامه، راح محمّد يحقق نجاحات عسكرية في كلّ الاتجاهات أيضاً. ففي السّنة السابعة استولى على الواحتين الرئيستين في الحجاز، أي خيبر وفدك. كما قاد غزو مكّة إلى تعزيز سلطته في جنوب الحجاز: هُزم تحالف القبائل المعادية في حنين القريبة، ثم استسلمت واحة الطائف. وفي أعقاب هذه النجاحات، راحت القبائل العربية ككلّ تستسلم لسلطة محمّد على نحو شبه طوعي.

كان لأحد مسارح أحداث نشاطات محمّد العسكرية أهميته الخاصة بالنسبة للمستقبل. ففي الشمال البعيد، كانت إحدى القبائل العربية تقطن على تخوم الإمبراطوريّة الرومانيّة. وفي بداية السّنة الثامنة للهجرة، قبيل غزو مكّة، أرسل محمّد حملة إلى تلك المنطقة لم تتكلل بالنجاح. وفي السّنة التالية ذهب هو ذاته ليصل إلى تبوك، لكن مواجهة مع الرومان لم تحصل. وفي السّنة الحادية عشرة خطّط لإرسال حملة إلى فلسطين التي كانت آنئذٍ إقليماً رومانيّاً، لكن وفاته أثّرت في الخطة. ولم يمض أكثر من جيل على وفاته حتى كانت هذه البدايات البسيطة قد انتهت بالغزو الإسلامي للشرق الأوسط.

الدين:

كانت سنوات محمّد في المدينة هامّة أيضاً بالمعنى الديني الضيق للكلمة. فقد رأوا أنّ انتشار ديانته كان مرتبطاً بقوة مع نجاحاته العسكرية. ونادراً ما كانت مقاومة رسالته – مقابل سلطته السياسية – بين العرب

الوثنيين عميقة الجذور، رغم أنّ تمسّك شعب الطائف بأوثانه كان أمراً استثنائياً. أمّا اليهود والمسيحيون في شبه جزيرة العرب (خاصة الجماعة الأولى) فقد أثبتوا أنّهم أكثر عناداً – من هنا كانت وصية محمّد على فراش موته التي تفيد بضرورة اقتلاعهم من شبه جزيرة العرب. وخارج شبه جزيرة العرب، قام محمّد بتقديم نفسه كنبي لحكّام تلك الأيام؛ لكن النتائج كانت متباينة. فقد قبل ملك أثيوبيا برسالة محمّد بكلّ رحابة صدر؛ في حين سلّم الإمبراطور الروماني بحقيقتها سرّاً؛ أمّا حاكم فارس فقد مزّق الرسالة التي بعث بها إليه. في تلك الآونة ظهر مقلّدون لمحمّد أقل شأناً منه في شرق شبه جزيرة العرب وجنوبها، وهو إطراء مبهم لنجاح رسالته.

في الوقت ذاته راحت ديانة محمّد تتنامى وتتكامل. فقد واصل تلقيه للوحي، وساعة وفاته كان قد تمّ بالكامل إنزال محتوى القرآن. كذلك فقد تمّ ترسيخ أسس الطقوس والواجبات الأساسيّة في الإسلام أو تمّ تعريفها على نحو مستفيض: الوضوء، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج. فقد أُنزلت وصايا عديدة متعلقة بمسائل التشريع الديني كجزء من القرآن، أو، فيما عدا ذلك، وضعت من قبله. ففي مناسبة غزو خيبر، على سبيل المثال، أعلن تحريم تناول لحوم الحمر الأهلية.

من اللحظات الدرامية المتميّزة في تطور الديانة تحويل قبلة المؤمنين في الصّلاة. وقد حدث ذلك في السّنة الثانية للهجرة. فقبلها كانوا يتوجهون في الصّلاة، كاليهود، إلى القدس؛ ومنذ ذلك الوقت وما بعد راحوا يتوجهون إلى حرمهم الخاص في مكّة. واكتملت إعادة التوجه هذه أخيراً بوضع المسلمين أيديهم على الحَرَم ذاته. وعند غزو مكّة في السّنة

الثامنة للهجرة، طهّر محمّد الحَرَم من الأوثان؛ وفي السّنة العاشرة للهجرة أظهر بالأمثلة العملية تفاصيل طقوس الحج الإسلامية.

في السّنة الحادية عشرة للهجرة مرض محمّد ثم فارق الحياة. وخلّف وراءه تسع نساء وسرية مصرية. ومن الأخيرة كان قد أنجب ابناً، هو إبراهيم، الذي مات طفلاً؛ ومن أولاده الآخرين، عاش له أربع بنات.

3 ـ الكون التوحيدي

في الفصول الأربعة التالية سأقوم بتقديم تلك الأفكار الأساسيّة المرتبطة برسالة محمّد. وسأعتمد بشكل رئيس على القرآن، الذي نجد فيه مجموعة من آيات منزّلة تلقاها محمّد عبر جبريل في أوقات متباينة. كما سأستخدم أيضاً الأحاديث الكثيرة التي نعرف منها ما قاله محمّد أو ما فعله، والتي هي محفوظة في سيرة ابن إسحاق ومصادر أخرى مشابهة؛ وبين الفينة والأخرى سأحاول تكييف الصّورة مع الآراء التي تعزى للمسلمين الأوائل لكنها لا تنسب مباشرة إلى محمّد. وعندما نقوم بأي استخدام جوهري لهذه المواد غير القرآنية فسوف نشير إلى ذلك. أمّا مدى إمكانية اعتبار هذه الصّورة الناتجة ممثّلة لتعاليم محمّد الفعلية فهذه مسألة سوف تؤخذ بعين الاعتبار في فصل لاحق.

الكون بكلمات قليلة:

ثمّة عنصران يكونان الكون عند محمّد: الله والعالم. وبين هذين العنصرين، يبرز الله أكثر من العالم. فهو خالد - كان موجوداً دائماً وسوف يوجد دائماً. إنّه كلّي المعرفة: فما من ريشة تسقط دون علمه. إنّه كلّي القوة: فحين يقرّر شيئاً، ما عليه إلا أن يقول «كن»! فيكون. وقبل هذا وذاك، هو واحد أحد: إنّه واحد، ولا يوجد إله آخر غيره؛ وليس لديه

نماذج في ألوهيته. إضافة إلى ذلك، فهو رحمن رحيم، لكن لأسباب سنوردها لاحقاً، فهو يغضب على نحو متكرر.

لقد خُلق أساس الكون - السماوات السبع، الأرضين، وما تحتويه - من قبله وإليه ينتمي. وعمل الخالق الفذّ هذا تمّ إنجازه في ستة أيام (مع أنّ الأيام محط الإشارة كانت على ما يبدو أياماً إلهية، والتي يساوي كلّ يوم منها ألف سنة بشرية). البنيان الأساسي للعالم بسيط إلى حدٍّ ما، رغم أنّه لا بد من إكمال المعلومات القرآنية القليلة من الحديث. فالقسم الأدنى، الذي خُلق أولاً، كان مكوّناً أصلاً من أرض مفردة شقّها الله لاحقاً إلى أراضٍ سبع. السبع الأراضي مرتّبة الواحدة فوق الأخرى ككومة أطباق؛ في العليا نقطن نحن، أمّا الشيطان فيسكن السفلى، التي هي جهنم. وفوق هذه الأرضين جعل الله كومة مشابهة من السماوات؛ وسماؤنا هي السماء الدنيا، والعليا هي الجنة. والمسافات سخيّة بالمعايير السماوية: فالمسافة المعيارية بين اثنتين من الطبقات المتجاورة، تحتاج لعبورها إلى خمسمئة سنة، ونصادف أبعاداً أكثر ضخامة في القمّة والقاع. ويقال إنّ البنيان ككلّ طرح مشاكل تحتية خطيرة، والتي وُجد لها العديد من الحلول؛ لكن هذه الأمور وغيرها من التفاصيل لا يمكن أن تقف حجر عثرة في طريقنا. فالله، بقدر ما يمكن أن يقال إنّه في أي مكان معين، هو على قمّة العالم. فبعدما خلقه، لم يتركه يدير نفسه بنفسه، ولم يوكل المسؤولية لآخرين. بل إنّه يواصل الاهتمام بكلّ التفاصيل. فهو يمسك السماء كي لا تقع على الأرض؛ وهو يرسل المطر وينمّي الأشجار.

يتضمّن العالم أكثر من شكل للحياة العاقلة؛ لكن الجنس البشري يحظى بحصّة الأسد من الرعاية الإلهية. الجنس البشري أحادي الأصل: فكلّنا من

آدم، الذي جبل من التراب، ورفيقته، التي شكلت منه. ونحن ننتمي أيضاً إلى الله. ويقول أحد الأحاديث، الذي يكيّف بلطف مقطعاً قرآنياً، إنّ الله بعدما خلق آدم، حكّ ظهره، فخرجت منه أنفس كلّ البشرية القادمة. ثم ناداهم الله كي يدلوا بشهادتهم، طارحاً عليهم سؤالاً يقول: «ألست بربكم؟»، والذين أجابوا عليه بقولهم: ﴿بلى، شهدنا﴾ (القرآن 7:171).

رغم الاعتراف الآنف الذكر ذاك، فقد كان من الواجب أن يكون سجلّ السلوك البشري سجلّ معصية للرب إلى حدٍّ كبير. وفي مخزن المعصية البشرية المتنوع، ثمّة خطيئة تبرز على نحو متميّز: الفشل في تقديم العبادة الحصرية له والتي لا تليق بغيره. إذن فإثم الشرك هذا هو خطيئة يواصل البشر الوقوع فيها، والتي يمكنها من ثم أن تضفي عليهم سلطوية تقليد الأسلاف غير الشرعية. من هنا كانت رسالة رسل الله تمتدح على نحو متواتر أولئك الناس الذين تخلّوا عن طرائق آبائهم وتُحيي في الوقت ذاته ولاءهم الأصلي لله وحده. وجوهر تاريخ البشرية يتشكّل من قصّة هؤلاء المنذرين، والأشكال المتنوعة لما يلاقونه من استقبال. وسوف نناقش هذا الأمر في الفصل التالي.

عاجلاً وليس آجلاً، سوف ينتهي هذا التاريخ بدمار على شكل جائحة للعالم الذي نحن فيه. فالسماء سوف تنشق، والنجوم ستتبدّد، وسوف تصبح الأرض غباراً. وسيُعاد الجنس البشري برمته إلى الحياة من جديد - مسألة يلحّ القرآن أنّه يسهل على الله القيام بها. بعد ذلك تبدأ محاكمة البشر بحسب أفعالهم بمساعدة الموازين؛ وهكذا فسوف يعيش الناجون إلى الأبد وسط مسرّات الجنة المتنوعة؛ في حين يُلقى أولئك الذين وُجد أنّهم ليسوا أهلاً لذلك في عذابات الجحيم.

الكون من منظور مقارن:

لا توجد فروق جذرية بين مفهوم محمّد للكون ومفاهيم الأديان التوحيدية الأخرى له، في الخطوط العامّة الرئيسة. وعلى هذا فنوعية التفسير الذي تحتاجه المسألة تعتمد على ما إذا كان القارئ ذاته من خلفية توحيدية أم لا. وإذا كان من تلك الخلفية، يكفي أن يتعرّف على أهم النقاط في تلك المقارنة. وإذا لم يكن من تلك الخلفية، فربما يجد على نحو مبرر أنّ الفكرة محيّرة برمّتها؛ وقد يشكل هذا نقطة البداية بالنسبة لبحثنا الحالي.

تنحدر التوحيدية، من منظور تاريخي، من التعددية الإلهية في منطقة الشرق الأدنى. فغالباً ما كانت آلهة الشرق الأدنى كائنات بشرية تمّ تقديمها بمعايير ضخمة: كانت لديهم أجساد بشرية، وكانوا يتصارعون، ويتصرفون دون إحساس بالمسؤولية، وهكذا دواليك. لم يُعط لإله العهد القديم هذا النمط من السلوك غير الكريم، مع ذلك فقط احتفظ بآثار كثيرة من هذا الماضي. فالكتاب المقدّس يتحدّث عنه بأنّه خلق الإنسان على صورته الخاصة، كما أنّه يأخذ يوم راحة بعد المجهود الذي بذله في فعل الخلق؛ أمّا مسألة الطريقة التي يجب على الإله تقديم المسكن والطعام فيها فتُعالج هنا بالتفصيل. لكن التوحيدية كانت تميل إلى مفهوم لله أكثر تسامياً، وتبعد عن ذلك المفهوم البشري له. والإله بمفهوم محمّد يبرز هذا الميل في بعض سماته. وإذا كنا لا نستطيع أن ننكر أنّ القرآن يتحدّث بحريّة عن «يد» الله، ويقول إنّه يجلس على عرش له؛ إلا أنّه ينكر بقوة أن يكون الإله وجد عمل الخلق متعباً، كما لا يقبل الإسلام فكرة أن يكون الله قد خلق الإنسان على صورته الخاصة.

كان لإزالة السمة البشرية عن الإله المشار إليها آنفاً مضمون يوحي بالخطورة، وبإمكاننا تحديد ذلك على أفضل وجه عبر العودة إلى الميثة MYTH ما بين - النهرية التي تفسّر خلق الإنسان. فكما يجب أن نفهم منها، نقول إنّه حتى بعد إتمام عمل الخلق الأساسي، ألقت إدارة الكون بمتطلّبات ثقيلة على عاتق الآلهة؛ وكما كان علينا أن نتوقع، فقد كانت الآلهة الصغيرة هي التي حملت على كاهلها عبء هذا العمل الشاق. وفي مثل ظروف كهذه، نشأ نوع من عدم الراحة المضني الجدّي بين الآلهة الصغيرة، ولم يسحب فتيل هذه الحالة الحرجة إلّا عندما أدّت النقاشات بين أسيادهم إلى خلق جنس بديل، هو الجنس البشري. ومنذ ذلك الأوان راح البشر يأخذون على عاتقهم مسؤولية الأعمال المضنية، وعاشت الآلهة إجمالاً حياة رغد ونعيم. وتعود القصة لتفترض بأنّ الآلهة تمتلك احتياجات تقرب من احتياجاتنا بما يكفي لأن نفهمها مباشرة، وبأن قواها لتلبية تلك الاحتياجات، رغم أنّها كبيرة، ليست غير محدودة.

بالمقابل، فالإله التوحيدي ليس بحاجة لشيء ولا لأحد و﴿غني عنكم﴾ (قرآن 7:39)؛ وحين يحتاج الإله إلى شيء، فما عليه إلا أن يقول له «كن»! فيكون. ما هو المغزى حقاً من أن يكون له بالتالي عبيد من البشر، أو عالم مخلوق بأيّة حال؟ مع ذلك فغالباً ما يشير القرآن إلى أمثال هؤلاء العبيد لله، كما يؤكد لنا بوضوح أنّه لم يخلق الأرض والسماء هزؤاً، لأنه لو أراد أن يتسلّى، لاستطاع التسلّي دون اللجوء إلى خلق عالم خارجي. لكن للسبب ذاته، لا يمكن النظر إلى العالم على أنّه يلبّي أيّة حاجة إلهية غير تلك السابقة. وهكذا فالتناسق بين المعنى القوي والآني لغايات الله التي تميّز الأديان التوحيدية والأفكار الأكثر سمواً التي طورتها تلك الأديان حول طبيعته يبدو سيئاً.

وبالطبع فالقارئ الذي ينتمي إلى خلفية توحيدية لا بد أن يكون متمرّساً في هذه النوعية من التوتر. كذلك فهو سيجد أيضاً أنّ المفهوم الأساسي لكون محمّد مفهوم مألوف؛ فهو لا يبعد كثيراً عن ذلك الذي نصادفه في الإصحاح الأوّل من سفر التكوين، إذا لم يكن مأخوذاً أساساً عنه. سمات أخرى لها ما يماثلها في علم الكون التوحيدي كما كان موجوداً في أقرب حقبة إلى زمن محمّد. وهكذا يمكننا أن نجد في الروايات اليهودية أشياء موازية لمسائل السماوات السبع، ووحدة القياس التي تعتمد معياراً لها الخمسمئة سنة، والإجراءات التأسيسية الأخرى. على نحو مشابه، فالأفكار الشعبية البسيطة هذه كانت متداولة أيضاً بين المسيحيين في الشرق الأوسط؛ مع ذلك فقد كانت موجودة هنا تحت تأثير قوي لأنموذج فكر كوزمولوجي مختلف للغاية متمثّل في الفلسفة اليونانيّة. وكان مسيحي نسطوري من القرن السادس وجد أنّه من الضروري أن يكتب بالتفصيل مدافعاً عن صورته التقليدية التوحيدية لعالم الله ضد هذا التأثير المهلك. وهذا التأثير ذاته كان فاعلاً في مرحلة لاحقة في العالم الإسلامي، لكن هذه الحقبة لا تدخل ضمن نطاق اهتمامنا الآن.

إنّ أكثر ما يمكن أن يلفت نظر موحّد غير مسلم بغرابته من سمات كون محمّد هو تلك البساطة في العلاقة بين قوة الله والفعل البشري. وهذه المسألة مرتبطة بقوّة بالتوتّر العام داخل التوحيدية الذي تحريناه لتونا: فالله من ناحية ينغمس مرّة تلو الأخرى في سلوك والذي يمكن فهمه إلى حد كبير بالطريقة ذاتها التي تفهم بها سلوكنا (مثلاً، يواظب الله على إرسال رسل إلى أمم عاصية حاملين لهم إنذارات يجري إهمال معظمها)؛ ومن ناحية أخرى فهو إله كلّي القوة والذي باستطاعته تحقيق أمانيه على نحو

مباشر (يستطيع مثلاً أن يجعل البشر جميعاً يؤمنون به). من المفهوم الأول يمكن أن نصل إلى نتيجة مفادها أنّ البشر إنّما يتصرّفون بوحي من إراداتهم الحرّة الخاصة، وهم سينالون عاجلاً أم آجلاً ما يستحقّون على ذلك. أمّا المفهوم الثاني فيوحي أنّ أفعال البشر، مثلها مثل غيرها من الحوادث، تحدث لأنّ الله عبر كلّيّة قوته أصدر قراراً بأن يفعلوها. لكن المفهومين لا يمكن أن يتوافقا، بل إنّهما غير منسجمين على الإطلاق.

في مثل هذه الظروف، هنالك طريقتان واضحتان لحلّ تلك المعضلة. الأولى هي تقليم عمل كلّيّة قوّة الله كي نسمح على الأقلّ لحريّة الاختيار البشرية بأن تمتلك الحدّ الأدنى من السيطرة؛ لأنّه إذا لم يعط البشر ما يكفي من الحبال الأخلاقية يشنقون بها أنفسهم، فسوف يقفز في وجهنا ذلك المفهوم الموجود ضمنياً الذي لا يرحب أحد به والذي يفيد بأنّ إثم البشر ولعنتهم خطأ من قبل الله. وقد كان هذا أساساً الخيار الذي وقفت إلى صفه أديان ذلك اليوم التوحيدية الأخرى. الطريقة الثانية هي الوقوف دون إحجام بجانب كلّيّة قوة الله، والسماح لها أن تحصد الإرادة الحرّة لبني البشر؛ وهذا هو الاتجاه الذي يميل إليه الإسلام أساساً. فالله ﴿يضلّ من يشاء﴾ (قرآن 93:16) لقد خلق العديد من البشر كي يرميهم في نار جهنم، وأخذ على نفسه عهداً بأن يملأها. والكافرون لن يؤمنوا، سواء أأنذرهم محمّد أم لم ينذرهم، لأنّ الله ﴿ختم على قلوبهم﴾ (قرآن 6:2). لكن هذا الأسلوب لم يك جديداً على التوحيدية؛ فإله الخروج قسّى قلب فرعون مراراً وتكراراً كي يستعرض آياته، آيات الله (انظر على سبيل المثال: سفر الخروج 3:7؛ وقارن أيضاً مع رسالة القديس بولس إلى روما 17:9–18). كذلك فهذا الأسلوب لا يُستعمل على نحو مستمرّ في القرآن.

وهكذا فقد أُمر محمّد أن يقول: ﴿وقل الحق من ربّك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (قرآن 29:18). وكان يستشهد بآيات كهذه أنصار مذهب حريّة الإرادة في الإسلام. لكنهم في مختلف الأحوال والظروف، كانوا يخوضون حرباً خاسرة.

4 ـ التاريخ التوحيدي

لقد عزا العلماء المسلمون الأوائل للعالم عمراً يناهز ستة آلاف أو سبعة آلاف سنة. ومع أنّ هذا الرقم يتوافق تماماً مع آراء المذاهب التوحيدية الأخرى، إلّا أنّه يبدو ضئيلاً للغاية بالمقارنة مع معايير الكوزمولوجيا الهندية أو الأوروبية الحديثة. ولا لبس في أنّ القسم الأكبر من هذه المدّة - ربما 5500 أو 6000 - سنة قد فات وعبر. وهكذا فما من شك أنّ رسالة محمّد جاءت في عهد متأخر. بل يروى أنّ محمّداً ذاته قال لأتباعه، وهو يشير إلى استمرارية أمّتهم المرجو قيامها: «إنّ أجلكم المحدّد مقارنة من أجل الذين جاؤوا قبلكم هو مثل من صلاة العصر إلى غياب الشمس». الصيغة تحفل بالمشاكل، لكن هنالك سنداً معتمداً للرأي القائل إنّه يمثّل واحداً على أربعة عشر من المجموع الكلّي.

لقد قال أحد العلماء الأوائل من الذين اعتبروا أنّ عمر العالم 5000 سنة إنّه يمتلك معرفة بكلّ حقبة من تاريخ هذا العالم، وأي ملوك وأنبياء عاشوا فيه. نستطيع تجاهل الملوك؛ فالأنبياء هم الذين يشكلون العمود الفقري للتاريخ التوحيدي. والقائمة المقدّمة أدناه تظهر لنا أهمهم. (ابن إسحاق، هو السند للتواريخ التي يمكن اعتبار أنّها تمثّل السنوات منذ طرد آدم من الجنة؛ لكن الآراء تتناقض أحياناً بشأن بعض التفاصيل).

- آدم ----
- نوح 1200
- إبراهيم 2342
- موسى 2907
- يسوع 4832
- محمّد 5432

لا يمكن أن نجد هذه النوعية من الكرونولوجيا في القرآن؛ لكننا يمكن أن نجد هناك بالمقابل كلّ الأنبياء المذكورين هنا، حيث من الواضح أنّ ترتيبهم الزمني يُقدّم مثلما هو مقدّم في قائمتنا.

من آدم إلى يسوع:

باستثناء الاسم الأخير فالأسماء كلّها معروفة من الكتاب المقدّس. فالأسماء الأربعة الأولى شخصيات رئيسة في التوراة (أسفار الكتاب المقدّس الخمسة الأولى). وهي أيضاً ملكية مشتركة بين اليهودية والمسيحية. والأدوار التي يلعبونها بحسب المنظور القرآني للتاريخ التوحيدي تتناسب إلى حدٍّ ما مع أدوارهم في الكتاب المقدّس – مع أنّ كمّاً لا بأس به من المواد يُغيّر أو يضيع أو يعرف بعض الإضافات. فآدم يظلّ الجد المشترك للبشرية، والذي يطرد من الجنة مع رفيقته بسبب أكل الفاكهة المحرّمة. أمّا نوح فهو الذي بنى الفلك الذي لم يبق على قيد الحياة إلا الذين ركبوه بعد الطوفان الذي قضى به الله على البشرية. ويظلّ إبراهيم ذاك الأب الذي يوشك على التضحية بابنه لله. أمّا موسى فهو

الذي يواجه فرعون ويتزعّم الخروج الإسرائيلي من مصر ويقابل الله على جبل سيناء؛ وعليه ينزل كتاب سماوي، هو التوراة. كذلك فإنّ شخصيات أخرى من العهد القديم تظهر في القرآن، أبرزها يوسف، وداود وسليمان.

كلّ هذا مألوف لدينا. لكن ثمّة فروقات أبرزها ذلك التبديل الحاذق في ما يتمّ التأكيد عليه من تصرفاتهم. فهذه الشخوص في الكتاب المقدّس تلعب أصلاً أدواراً مغرقة في تنوعها؛ بالمقابل، فالقرآن يميل لأن يضعهم جميعاً ضمن مفهوم مقولب للنبي التوحيدي. وهكذا يمكن أن نجد أنّ رسالة نوح في القرآن تكمن في إنذار أقرانه المشركين بأن يعبدوا الله وحده؛ في حين إنّ خطيئتهم في الكتاب المقدّس هي الفساد الأخلاقي لا الشرك، ولم يكن عند نوح رسالة يسلّمها لهم بأيّة حال.

مع الاسم الخامس على القائمة نصل إلى شخصية مسيحية على وجه التخصيص. وكما يمكن لنا أن نتوقع، فإنّ يسوع القرآن يظل يُنظر إليه كيسوع العهد الجديد: فهو يُقدّم كمسيح، مولود من عذراء، يقوم بمعجزات، له أتباعه، مرفوض من قبل اليهود، وفي نهاية الأمر يصعد إلى السماء. على الرغم من ذلك، لا يخلو الأمر من فروقات. فدون سبب واضح يلحّ القرآن على أنّ يسوع لم يصلب في الواقع؛ وليس هنالك شعور بأنّ رسالته كانت موجهة إلى جمهور يتجاوز في سعته بني إسرائيل. لكن نقطة الفرق الحاسمة تكمن في اعتبار أنّ يسوع ليس ابناً لله، رغم كونه أحد رسله، كذلك فهو ليس إلهاً بالطبع. وهكذا فالقرآن يقدّم قولاً ليسوع ينكر فيه أنّه إله (وينكر ألوهية أمه). ويرتبط بقوة مع هذا التشديد على بشرية يسوع رفض مبدأ الثالوث المسيحي أيضاً: من الكفر أن تقول إنّ الله ﴿ثالث ثلاثة﴾ (قرآن 5:73)، لأنه لا يوجد غير إله واحد. وهكذا فالقرآن

يضع أساساً لمذهب متعلّق بيسوع يتميّز تماماً عن موقف كلّ من اليهود الذين رفضوه، أو المسيحيين الذين يؤلهونه. وهكذا فأمامنا هنا مفترق طرق سيكون بيّناً.

من هذا، إنّ الاحترام القرآني لموسى ويسوع لا يتسع بحيث يشمل مجمل أتباعهما. ورغم شعور القرآن القوي بخطأ المسيحيين الأساسي حيال مكانة مؤسّسهم، إلا أنّه يبدي مع ذلك بعض الودّ في حديثه عنهم. لكنه يظهر أيضاً كثيراً من النقد متعدد المواضيع لهم - فهم يعتبرون مريم، أم يسوع، إلهة؛ ويعتبرون أنفسهم أبناء الله؛ والانقسامات المذهبية تمزّقهم؛ وهلمّ جرّاً.

يجلب اليهود انتباه القرآن أكثر بكثير من المسيحيين. فهنالك طلب شبه دائم من أبناء إسرائيل كي يوفوا بعهدهم مع الله، وكي يقبلوا برسالة محمّد التي تؤكد ما جاءهم من وحي؛ وعلى ما يبدو فقد استجاب بعضهم لهذا النداء. هنالك كثير من الجدل النقدي. فإلى الأذهان يُعاد التذكير بالأفعال السيئة لإسرائيليي الكتاب المقدّس، كعبادة العجل الذهبي؛ كذلك فاليهود متهمون بأنّهم يقذفون مريم، أم يسوع، في أحاديثهم، ويُقال إنّهم من ألدّ أعداء المؤمنين الحقيقيين. ثمّة كثير من التهم الثانوية أو الغامضة (مثلاً، الزعم الغريب بأنّ اليهود يعتبرون عزرا ابناً لله)؛ وهكذا فمشاعر الاستياء تجاه اليهود أكثر منها تجاه المسيحيين بشكل عام. لكن بالمقابل، فالنقدية الجدلية لا تتركز حول أيّة مسألة أساسيّة في تلك الديانة - غير رفض اليهود القبول بحقيقة رسالة محمّد.

قبل أن نترك هذا الجانب من التاريخ التوحيدي، لا بدّ من توقفنا عند سمة سلبية يمكن أنّ نجدها متضمنّة في كلّ ما سبق. فالقرآن يهتمّ للغاية

برسائل الرسل الموحّدين على اختلاف مشاربهم، لكنه يظهر القليل من الاهتمام في مسألة بنيان المرجعية الدينية التي ربما كانت موجودة في الفترات بين حقبة نبوية وأخرى. فهارون يظهر في القرآن كأخ لموسى وشريك له في مجريات حوادث مسيرته، لكن لا شيء يُذكر أبداً حول دوره في تأسيس الكهنوت الإسرائيلي. مثل ذلك أيضاً حالة حواريي يسوع الاثني عشر: فهم لا يصوّرون أبداً كنواة للكنيسة المسيحية. القرآن في الواقع يتحدّث ببعض أشياء عن حاخامي اليهودية ورهبان المسيحية الذين كانوا موجودين في زمانه، بل إنّه يذكر في إحدى المناسبات القسس المسيحيين. والواضح أنّ الاعتقاد السائد هو أنّ لهؤلاء الأشخاص أدوارهم الشرعية التي يلعبونها ضمن مللهم، لكنهم يميلون هناك لأن يكونوا ضرباً معيناً من البشر، وأن يُعبدوا من قبل أتباعهم عوض الله. وتشير إحدى الآيات إلى الرهبانيّة كعرف، وتصفها على أنها بدعة مسيحية، لكنها لا ترفضها على نحو مباشر. مع ذلك فقليل ما يُلقى البال لهذه الأمور.

دور شبه جزيرة العرب:

من هذا المسح يمكن أن يظهر لنا أنّ شبه جزيرة العرب لم تلعب أيّ دور في التاريخ التوحيدي حتى مجيء محمّد ذاته. والواقع أنّ ثمّة مفهومين قرآنيين يُستخدمان لإضفاء صبغة ماضٍ توحيدي على شبه جزيرة العرب خاصٍّ بها؛ الأول خجول إلى حدٍّ ما، والثاني جسور للغاية.

المفهوم الأول هو مفهوم النذير الإثني. والفكرة مفادها أنّ الله يرسل لكلّ شعب رسولاً، والذي عادة ما يكون من ضمنهم، ينذرهم بلغتهم كي يعبدوا الله وحده؛ لكنّهم على نحو منتظم لا يلقون بالاً للإنذار، فيقضي

الله عليهم بأسلوب إعجازي. وكنّا أشرنا للتو إلى كيفية تغيير التشديد في القرآن حين يتمّ تقديم مجريات حياة نوح في ضوء هذا. وفي الواقع هنالك حلقة كاملة من قصص كهذه والتي تظهر وتعاود الظهور في القرآن، لكن ما يهمنا هنا هو أنّ هذا القالب يمتدّ ليشمل شبه جزيرة العرب. وإذا ما أردنا أن نأخذ مثالاً مفرداً، يمكننا الإشارة إلى شخص يحمل اسم صالح (اسم عربي صريح) والذي أُرسل إلى ثمود (شعب من شبه جزيرة العرب توجد شواهد على حقيقة تواجده) يحمل رسالة من تلك النوعية؛ لكنّهم تجاهلوها، فقضت عليهم الصاعقة، أو أحد التعابير الموازية للغضب الإلهي. لكنّ التراثين اليهودي أو المسيحي لا يعرفان هؤلاء النذراء العرب، مع ذلك فحضورهم في القرآن يساعد في وضع شبه جزيرة العرب على الخارطة التوحيدية. إنّما بسبب طبيعتهم تحديداً، لم يتركوا أدنى أثر على الهيكل العظيم للتاريخ التوحيدي. فقصصهم ليست أكثر من أحداث ثانوية محدودة النطاق، ولا يمكنها أن تشكّل أساساً لوجود متواصل لأمم توحيدية؛ وكلّ ما تبقى من ذلك أطلال أركيولوجية وقصة تحذيرية.

المفهوم الثاني، وهو «ديانة إبراهيم»، ينتمي إلى نوعية مختلفة تماماً. ونقطة الانطلاق هنا هي الرواية الكتابية المتعلّقة بإبراهيم وأولاده. فوفقاً لسفر التكوين، كان إبراهيم متزوجاً من سارة، لكنّها لم تنجب له سوى ولد وحيد، هو إسحاق، الذي خرج إلى النور ووالداه عجوزان للغاية. في تلك الآونة كان إبراهيم قد أنجب لتوّه ابناً من جارية مصرية اسمها هاجر، هو إسماعيل. وهذا أدّى إلى مشاعر استياء حادّة بين الامرأتين، فهربت هاجر وهي حامل إلى البريّة. وأثناء ذلك يجدها أحد الملائكة قرب أحد الينابيع، فيرسلها إلى بيتها بعد أن يقدّم لها وعوداً قوية إلى حدٍّ ما حول

مستقبل ولدها الذي لم يكن آنذاك قد رأى النور بعد. وحين وضعت سارة في نهاية الأمر إسحاق، أُرسلت هاجر مع ابنها على ظهر إحدى الدواب. وهذه المرّة نفد مخزونهما من المياه، وكان الولد موشكاً على الموت حين ظهر الملاك ثانية. وهنا وُعدت هاجر بأنّ ابنها سوف يلد أمّة عظيمة، كذلك بنوع من الإعجاز أُظهرت لها إحدى الآبار. وتكمل الرواية لتخبرنا، بأنّ الله كان مع الطفل؛ فنما في البريّة وأنجب اثني عشر ولداً، الذين كان منهم الأسباط الإسماعيلية الاثنا عشر. ورغم ذلك كلّه، كان إسحاق وريث إبراهيم، وليس إسماعيل؛ ومع إسحاق، لا إسماعيل، أقام الله عهده الأبدي.

إنّ الرسالة التي تريد إيصالها هذه الرواية الملوّنة التي تصوّر حياة العائلة الإبراهيمية بسيطة. فإبراهيم كان الجد المشترك للإسرائيليين والإسماعيليين على حدٍّ سواء - أو كما تقول ذريته، جدّ اليهود والعرب. لكنّ التاريخ المقدّس لم يول اهتمامه بعد ذلك إلّا لليهود؛ ربما كان الإسماعيليون أمّة عظيمة، لكنّهم بالمصطلحات الدينية كانوا نهاية مغلقة.

لقد قبل الإسلام بكثير من مضمون هذه الصّورة. فعلماء الإسلام فكّروا بالطريقة الجينولوجية ذاتها، معتبرين أنّ العرب (على نحو أدق، العرب الشماليون) ينحدرون من أبناء إسماعيل. بالمقابل، فكما رأينا، يقبل الإسلام بالسلالة الإسرائيلية ذات التاريخ المقدّس والتي تمرّ من إسحاق إلى موسى وهكذا (بحسب الرأي المسيحي) إلى يسوع. أمّا الموضع الذي افترق فيه الإسلام عن المفهوم التوراتي جذرياً فقد كان في فتح النهاية الإسماعيلية المغلقة، ليخلق بالتالي سلالة ثانية ذات تاريخ مقدّس والتي كانت عربية تحديداً.

تصف إحدى الروايات ما حدث في أعقاب الشجار بين سارة وهاجر. فقد أخذ إبراهيم هاجر وإسماعيل إلى بقعة غير مأهولة وتركهما هناك. وبعدها مباشرة فرغت مَطَرَة هاجر، وكان ابنها على وشك الموت حين ظهر جبريل؛ فضرب الأرض بقدمه، ليتفجّر أحد الينابيع. أمّا البقعة غير المأهولة فكانت مكّة، وأمّا النبع فكان زمزم، المصدر المائي للحرم المكي الذي نصادفه مرتبطاً مع جدّ محمّد. هنالك أحاديث أخرى تختلف أكثر عن الرواية التوراتية. فقد أمر الله إبراهيم أنّ يبني له حَرَماً كي يُعبد فيه. وكان إبراهيم بادئ ذي بدء في حيرة من أمره كيف يبدأ، لكن شيئاً ما فوق - طبيعي كان يقوده إلى مكّة، برفقة هاجر وإسماعيل مكثا في المكان، ودفنا بعد أن ماتا في الحَرَم. ويقول بعضهم إنّ إسماعيل كان أوّل من تكلّم العربية الصافية. كذلك فقد كان نبياً بحكم حقّه الشخصي - وجدّاً لنبيّ، هو محمّد.

وهكذا فقد ورث العرب عن جدّهم ديناً وحَرَماً توحيديين. لكن مع مرور الوقت، تسرّب الفساد إلى هذا الإرث إلى درجة كبيرة. فما إن صارت مكّة تغصّ بأحفاد إسماعيل الذين كانوا يتضاعفون بسرعة، حتى راحت مجموعات منهم تنتقل إلى مناطق أبعد وتسقط بالتالي في فخّ الوثنية المحلّية. بل إنّ الأوثان ظهرت في الحَرَم ذاته (فهبل، أبرز تلك الأوثان، كان قد حصل عليه أحد المكيين البارزين في إحدى رحلات عمله إلى مؤاب). في ذلك الوقت، كان أحفاد إسماعيل يفقدون سيطرتهم على حرمهم لصالح أُناس آخرين، ولم يستعيدوه منهم حتى استقرّت قريش في مكّة قبل محمّد بخمسة أجيال. مع ذلك فرغم سقوط العرب في الخرافة الوثنية، فقد ظلت التوحيدية حقّ بكوريتهم.

لا يمكن أن نجد في القرآن النصوص الروائية الكبيرة التي نعتمدها مصادر لنا هنا، لكنّ المفهوم الأساسي موجود بالقوة. فالقرآن يشدّد على أنّ إبراهيم كان موحّداً قبل ظهور شيء كاليهودية أو المسيحية بزمن طويل. ﴿ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانيّاً ولكن كان حنيفاً مسلماً﴾ (القرآن 3:67). ولا نتفاجأ هنا حين يوصف إبراهيم بأنّه كان في الواقع مسلماً؛ فالقرآن يستخدم لغة مشابهة في حديثه عن الموحّدين الآخرين (مثلاً: نوح، يوسف، ملكة سبأ، حواريو يسوع). مع ذلك يبدو واضحاً للعيان ميل القرآن لربط المصطلح مسلم بإبراهيم على نحو خاص. والمصطلح حنيف بارز أيضاً. ورغم أنّ المعنى الدقيق لهذا المصطلح غامض، فالقرآن يستخدمه في سياقات توحي بنوع من التوحيدية البدئية، التي تميل لأن تتعارض مع يهودية ومسيحية (اليوم الأخير). وهو يربط تلك الفكرة بقوة مع إبراهيم، لكنه لا يربطها مع موسى أو يسوع أبداً.

وبدوره يورث إبراهيم ديانته لأولاده، محذّراً إياهم من التأكّد أنّهم حين يموتون، أن يموتوا في حالة تسليم لله (مسلم). ويصلّي كي لا يزلّوا إلى عبادة الأوثان، ويسأل الله أن يخرج منه ومن نسل إسماعيل أمّة تسلم لله (مسلمة). وهكذا فديانة إبراهيم تظلّ مشروعة لكلّ من خرج من صلبه. فالقرآن ينصح بها على نحو متكرّر، ويقول للمؤمنين إنّ ديانتهم هي ديانة «أبيكم إبراهيم». (لا بد من أخذ العبارة بحرفيتها؛ فهذه ليست الصّورة المسيحية «لأبينا إبراهيم» أي الجد الروحي لكلّ المؤمنين، على اختلاف أعراقهم). في الوقت ذاته فإنّ قصّة بناء إبراهيم وإسماعيل للحرم تحتلّ مكانة بارزة في القرآن؛ كذلك يتحدّث إبراهيم عن استقرار بعض ذريته في وادٍ غير ذي زرع بجانب الحَرَم (أي، مكّة).

ما ينتج عن أفكار كهذه بسيطة لكنّه حاسم: فهو يضفي على شبه جزيرة العرب وعلى العرب مكانة كريمة في التاريخ التوحيدي، واستقلالية جينولوجية عن اليهود والمسيحيين.

دور محمّد:

إن فكرة التاريخ المقدّس التي حلّلناها للتو هي بطريقة ما فكرة متناسقة للغاية - توحيدية لا تلين، والتي يمكن اعتبارها وفق المعايير الكتابية مقولبة. مع ذلك فتلك الفكرة تضع مفهومين يوجد بينهما نوع من التوتر الواحد بجانب الآخر. فمن ناحية هنالك مفهوم التعاقب الخطّي للرسل الموحّدين، الذين وجد مؤسّسو اليهودية والمسيحية أماكن لهم بينهم. مع ذلك لدينا من ناحية أخرى فكرة تتحدّث عن توحيدية عربية بديلة والتي هي متجسّدة في فرع متعاقب خطّياً خرج من إبراهيم. وهذان المفهومان مرتبطان بقوة بالدور، أو بالأدوار، التي يعزوها القرآن لمحمّد.

الدور الذي يبدو أنّ المغامرات تحفّ به أقل ما يمكن هو دور النذير الإثني. فرسالة محمّد هي أن ﴿تنذر أمّ القرى (أي، مكّة) ومن حولها﴾ (القرآن 7:42)؛ أمّا هؤلاء الذين كان مرسلاً إليهم فلم يكونوا قد تلقّوا إنذاراً من قبل. والمقارنة مع النذراء الإثنيين السابقين جليّة: ﴿هذا نذير من النذر الأولى﴾ (القرآن 56:53). وهذا المفهوم البسيط بارز في القرآن، وكلّ إعادة تلاوة للقصص التحذيرية المتعلّقة بالنذراء السابقين تساعد في التأكيد عليه. مع ذلك فهو غير ملائم تماماً. فمن جهة، نجد في هذه المقاطع إشارات إلى محمّد باعتباره تلقّى كتاباً منزلاً. وهذا الكتاب المقدّس هو «قرآن عربي» - عبارة قرآنية شائعة الاستخدام، والتي تعتبر

مثالاً مميزاً على التشديد القرآني على اللغة العربية كلغة لرسالة محمّد. لكن إنزال كتاب مقدّس لا يُعتبر مقولة تظهر في الحكايا التحذيرية للنذراء السابقين. ومن جهة أخرى، فقد أصغى شعب محمّد في النهاية إليه، وهي نتيجة نادراً ما يوصلنا إليها أنموذج النذير الإثني.

ثمّة مفهوم أكثر طموحاً لدور محمّد ينشأ عن ديانة إبراهيم. فقد كان ممكناً النظر إلى محمّد باعتباره الرسول الذي أُرسل لإحياء هذه التوحيدية التي سقطت في أيام الشر. وحاجة كهذه كان قد توقعها إبراهيم بالذات. ففي مسار أحداث رواية قرآنية هامّة تتناول تأسيس الحَرَم، نقرأ أنّ إبراهيم دعا الذين سينحدرون من صلبه بالعبارات التالية: ﴿ربّنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكّيهم﴾ (القرآن 2:29). وبعد ذلك يُقال إنّ مثل هذا الرسول تمّ إرساله الآن - وهي إشارة واضحة إلى محمّد.

هذا يعطي محمّداً مكانة محدّدة في بنيان التاريخ التوحيدي، الأمر الذي يتناسب تماماً مع المشهد في شبه جزيرة العرب. لكنه في الواقع لا يحدّد مكانته بالإشارة إلى خطّ التعاقب الرئيس، وبشكل خاص إلى موسى ويسوع. وهنا يظهر مفهوم ثالث لدور محمّد. ويمكننا أن نجد تصويراً جميلاً لهذا المفهوم في مقطع قرآني حول تاريخ الشرع المقدّس. ففي البداية، أُنزلت أسفار التوراة الخمسة الأولى على موسى؛ ثم أُرسل يسوع، الذي أُنزل عليه الإنجيل، الذي جاء مؤكّداً التوراة؛ ثم أُنزل الكتاب (أي، القرآن) على محمّد، مؤكّداً ما أُنزل قبله. بالمقابل، فالقرآن يصف النصوص المقدّسة التي جاءت قبله بكونها تتنبّأ بقدوم محمّد: فاسمه مدرج في التوراة والإنجيل، كذلك فرسالته المستقبلية كانت جزءاً من

بشارة يسوع. وهكذا فمحمّد موثّق كنبي جديد ذي كتاب مقدّس جديد في خط تعاقب موسى ويسوع المباشر.

محمّد بالتالي هو أكثر من مجرّد نبيّ محلّي من شبه جزيرة العرب. فالقرآن، بعد كلامه عن المصادقة على محمّد في التوراة والإنجيل، يكمل مشيراً إليه باعتباره ﴿رسول إليكم جميعاً﴾ (القرآن 158:7)؛ ومن هنا لا نحتاج إلّا لخطوة صغيرة كي نصل إلى تصوّره كرسول إلهي للجنس البشري برمّته (القرآن 28:34). لكن في الواقع، كما يوضح القرآن، لم تكن إرادة الله تتضمّن أن يعود البشر «أمّة واحدة» كما كانوا في الأصل؛ فهو يهدي من يشاء، وكذلك فهو يضلّ من يشاء. وبسبب الإصرار على الخطأ، لا توجد الآن غير ديانة حقيقية واحدة لكلّ البشرية.

وهذا التأكيد يزداد حدّة من الحقيقة التي تقول إنّ محمّداً ليس فقط أحدث الأنبياء، بل إنّه آخرهم أيضاً - «خاتم الأنبياء»، بحسب العبارة القرآنية التي صارت تُفهم بهذا المعنى. والحديث يقول إنّ محمّداً، إذا ما قارنّا دوره بأدوار الأنبياء الذين جاؤوا قبله، جعل من نفسه الحجر الأخير في زاوية ذلك الصرح الذي تمّ إكماله بشكل أو بآخر. وهكذا فمهمته هي الحدث الهامّ الأخير في التاريخ التوحيدي قبل نهاية العالم.

المستقبل:

يمكننا إنهاء هذا العرض بسرد مختصر لمسار التاريخ المستقبلي كما رآه المسلمون الأوائل. وهذا ليس بالموضوع المعالج قرآنياً؛ لكنّ الروايات القديمة تتناوله باستفاضة (إنّما ليس بشكل متناسق على الإطلاق)، ومن تلك الروايات اخترنا كلماتنا التالية.

المستقبل مقرف وأحمق وقصير الأمد. فأمّة الإسلام سوف تتشظّى إلى مجموعة من الطوائف المتصارعة، كما فعل بنو إسرائيل قبلهم تماماً. وسوف يكون التحريض على الفتن متتالياً، الواحد يعقب الآخر، كقطع الليل المظلم، وسيحسد الأحياء الموتى. لكن الله سيرسل في نهاية الأمر فادياً، والذي سيكون من ذريّة محمّد. وسوف يقدّم الولاء لهذا الفادي، المهدي، عند الحَرَم في مكّة، حيث تبدأ هجرته إلى القدس، ومن هناك سيحكم بالعدل. مع ذلك فلن تستمرّ تلك الحقبة أكثر من عشر سنوات. إذ سيظهر بعدئذٍ الدجّال من العراق، الذي سيختزل أعداد المسلمين إلى قلّة قليلة تأخذ موقعها الأخير على قمّة أحد الجبال في سوريا. وفي ساعة حاجتهم، سيهبط يسوع إلى الأرض مدجّجاً بالدروع ويقودهم ضدّ الدجّال، فيقتله عند باب اللدّ في فلسطين؛ وبعدها يحكم يسوع بالعدل ويعم الرخاء، ويستأصل الخنزير ويكسر صلبان النصارى. مع ذلك فهذا سينتهي أيضاً، فاسحاً الطريق أمام الرعب الأخير للتاريخ البشري. وفي النهاية تأخذ الريح أنفس المؤمنين، وتشرق الشمس من الغرب، ويفسح التاريخ المجال لإسكاتولوجيا القرآن الجائحية.

5 ـ الشرع التوحيدي

تتسم الصّورة القرآنية للتاريخ في بعض جوانبها بنوع من التكرار. فالرسل المتعاقبون يأتون عقائدياً بالرسالة ذاتها. مع ذلك، ثمّة مدى معين من التبدلات فيما يتعلّق بالشكل الخارجي للرسالات وبمحتواها. فأحياناً تكون الرسالة مكتوبة، وأحياناً أخرى، على ما يبدو، لا تكون كذلك. علاوة على ما سبق، فالكتب المنزّلة المختلفة، قد تتباين كثيراً في مسائل التفاصيل، لكن من الطبيعي أن يؤكّد أحدها الآخر بالمعنى العام. يخبر الله محمّداً أنّ ﴿لكلّ أجل كتاب﴾ (القرآن 38:13)ن أي إنّه لكلّ عصر كتابه المقدّس، وفيه يمحو الله أو يؤكّد ما يشاء، لأنّ «أم الكتاب» (ربما نوع من الأنموذج البدئي) عنده. بكلمات أخرى، فإنّ محتوى الوحي المنزّل عرضة للتغيير من عهد نبوي إلى عهد نبوي آخر.

يمكننا ملاحظة أبرز صور هذا اللااستقرار في حقل الشرع الإلهي - الشرع الذي يسنّه الله بذاته وينسخه. فقد جعل الله لكلّ أمّة طريقتها المتميّزة؛ وهكذا فلكلّ أمّة طريقتها المتميّزة في ذبح الحيوانات (أو التضحية بها)، ومع ذلك ﴿فإلهكم إله واحد﴾ (القرآن 34:22). ومع أنّ حقيقة المذهب التوحيدي تتخطّى مجال الزمن، فمفعول الشرع التوحيدي مسألة أكثر نسبية. وحتى ضمن حدود القرآن ذاته، فقد وجد العلماء المسلمون دعماً من النصوص المقدّسة يقول إنّه يمكن لآيات قديمة أن تنسخ آيات أحدث منها.

الشرع ما قبل القرآني:

الحدث المفصليّ في الصّورة لتاريخ الشرع هو إنزال التوراة على موسى. لكن المؤشّرات ضعيفة حول دور كبير للشرع في معاملات الجنس البشري قبل موسى. وعلى نحو تصادفيّ فقط يعلمنا النص أنّ الله أوحى إلى إبراهيم، وإسحاق ويعقوب بفريضتي الصّلاة والزكاة، وأنّ إسماعيل فرضهما على آله؛ لكنّ القسم الأعظم من الشرع الإبراهيمي يظل غامضاً مثله مثل الكتاب المقدّس الذي يعزوه إليه القرآن أحياناً. وحين نصل إلى موسى، تصبح الأرضية أكثر تماسكاً. فالتوراة تشكّل «حكم الله»، وبها كان الأنبياء يقيمون أحكامهم على اليهود. كذلك فالقرآن يورد بعضاً من أحكامها التشريعية العينية - بعض شرائع الطعام، على سبيل المثال، ومبدأ «حياة بحياة». فالتوراة (أو مجموعة الألواح التي أعطاها الله لموسى) تتناول بالكامل كلّ الأسئلة؛ وفيها الهدى والنور.

مع ذلك ثمّة شعور قوي في القرآن بأنّ نير الشريعة التوراتية كان ثقيلاً للغاية، وأنّ هذا الأمر، رغم مسؤولية الله، نتيجة لخطيئة اليهود. وتجد هذه الفكرة تعبيراً واضحاً لها في مسألة شرائع الطعام. فالقرآن يشدّد على أنّ ما حرّمه الله من الأطعمة قُدّم للمرة الأولى في التوراة: ﴿كلّ الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلّا ما حرّم اسرائيل (أي يعقوب) على نفسه من قبل أن تنزل التوراة﴾ (القرآن 93:3). وهكذا فكون الله حرّم على الإسرائيليين ما أحلّه لهم من قبل هو عقاب لهم على أفعالهم الشريرة.

وإذن فقد كان الميل بالنسبة لله منذ إنزال التوراة هو التخفيف من نيرها. كذلك فإنّ رسالة يسوع مُتخيلة بطريقة تشبه إلى حدٍّ ما طريقة تخيّل

رسالة موسى، بمعنى أنّ الكتاب المقدّس الذي أُنزل عليه، أي الإنجيل، هو كتاب شريعة على أتباعه الاحتكام إليه. مع ذلك فإنّ جزءاً من رسالته في الوقت ذاته هو أنّه ﴿ولأحلّ لكم بعض الذي حُرّم عليكم﴾ (القرآن 50:3). بطريقة مشابهة يتم تخيّل دور محمّد، وربما يسود هنالك الاعتقاد بأنّه مضى أبعد في مسيرة التحرّر؛ وهكذا ففرض الصوم مكتوب على المؤمنين ﴿كما كتب على الذين من قبلكم﴾ (القرآن 183:2). لكنّ شرائع الطعام مشذّبة بقوة: فالمحرّمات مختزلة إلى بضع مسائل أساسيّة، وهذه الأقسام تتعارض بوضوح مع القيود الأكثر تفصيلية التي فرضها الله على اليهود. ومسألة السبت تشبه ما ذكرناه سابقاً. فقد فُرض على اليهود بلا سؤال، بل إنّ إحدى الآيات التي كانت قد أدّت إلى كثير من الاضطراب اللاهوتي تخبرنا كيف أنّ الله مسخ الذين انتهكوا حرمة السبت إلى قردة. مع ذلك فهذا لا يعني أنّ السبت كان مفروضاً على أمّة محمّد. فقد فُرض فقط على ﴿أولئك الذين اختلفوا فيه﴾ (اليهود ربما) وهو بالتالي لا يشكّل - كما يوحي مضمون السياق - جزءاً من ديانة إبراهيم.

من الناحية التاريخية، فهذا المنظور القرآني لتاريخ الشرع هو منظور معقول. فقد كان الشرع طفرة متأخّرة في التاريخ الديني. فآلهة الشرق الأدنى القديم لم يشغلوا أنفسهم عادة بالتشريع، والشرع لم يكن سمة أساسيّة في ثقافة كهنتهم. وهكذا يمكن أن نعتبر أنّ ظهور الشرع في ديانة إسرائيل القديمة كان حدثاً غير اعتيادي - وأكثر منه التضخيم الذي جاء لاحقاً للإرث التوراتي والذي وجد تعبيراً له في ثقافة الحاخامين التي تتمركز حول الشرع. من المنطقي أيضاً أن نفكّر باتجاه مال نحو التحرّر، وأن نضع فيه يسوع ومحمّداً على حدٍّ سواء. مع ذلك يمكننا أن نلمح

هنا فرقاً أساسياً قدّمه لنا القرآن، بوضعه يسوع بأحكام داخل الخط بين موسى ومحمّد. ليس الإنجيل كتاب شريعة. فرسائله تظهر إلى حدٍّ ما أنّ الشرع غير كافٍ، وعاجلاً استدلّ أتباع يسوع أنّ معظمه غير ضروري بأيّة حال. إنّ شرائع الطعام التوراتية ما تزال موجودة في الكتاب المقدّس المسيحي باعتبارها المكرّسة للقراءة في الكنائس، لكن من الغريب، إن لم يكن من الخطأ بالفعل، أن يراعيها المسيحيون. باختصار يمكن القول إنّ المسيحية ليست تلك الديانة التي تتمركز حول الشريعة. أمّا الإسلام، ورغم كلّ تحويراته، فما يزال تلك الديانة التي لا تخطىء العين تمركزها حول الشريعة، الأمر الذي نجد ما يدعمه بالمحتوى التشريعي للقرآن.

الشريعة القرآنية:

في بداية الحقبة الإسلامية كانت هنالك مدرسة فكرية رأت في القرآن الأساس النظري والكافي للشرع الإسلامي. وكما بُرهن، فالله ذاته هو الذي يصف القرآن بأنّه الكتاب الذي يوضح كلّ شيء. لكن إجماع علماء المسلمين كان ضدّ هذا الرأي. فالقرآن يترك أشياء كثيرة لا يتحدّث عنها، وعلى سبيل المثال، يطلب القرآن من المؤمن أن يصلّي، لكنّه يتجاهل المعلومات الأساسية المتعلّقة بكيفية تأدية الصّلاة. وهكذا فكيان الشرع الإسلامي بحسب التطوّر الفعلي لمادّته هو غير قرآني. وبعض ما ينقصنا تزوّدنا به الأحاديث التي لا تعدّ ولا تحصى والتي تتعلّق بأقوال محمّد وأفعاله. وقد قدّمنا في الفصل الثاني مثالاً أنموذجياً عن مثل هذه الأحاديث: يُقال إنّ محمّداً أعلن في غزوة خيبر أنّ أكلّ لحم الحمير الأنسية محرّم. في الوقت ذاته، كان على المشرّعين أن يعتمدوا، بطريقة

أو بأخرى، على أسبابهم التشريعية الخاصّة. وهذا كلّه سيبدو كتلة ضخمة في أي مسح للشرع الإسلامي ذاته؛ لكنني سأركّز هنا على ذلك الشرع الموجود في القرآن.

رغم أنّ المعالجة القرآنية للشرع لا تصل إلى سويّة منظومة شرائعية متكاملة، فهي تغطّي مدًى واسعاً من تلك المواد. وهي تتناول، في الموضع الأول، طقوساً وواجبات دينية نوعية: الوضوء، والصّلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ إلى الحَرَم. وهكذا فالمعلومات المتعلّقة بالصّوم شبه كاملة، في حين لا يُقدّم أي مؤشر حول مقدار الزكاة الذي يجب على المؤمن تقديمه. مع ذلك يتضح لنا من الطريقة التي تعالج بها المقولات أنّ همّ الله كمعطٍ للشريعة لا ينحصر فقط بالعموميات. فعلى سبيل المثال، يُطلب من المؤمن وهو يحضّر نفسه للصّلاة أن يغسل بشكل خاص ذراعيه إلى المرفقين، وأن يمسح قدميه إلى الكعبين. في الموضع الثاني، يناقش القرآن مجموعة من المظاهر الشرائعية أكثر ضيقاً في تحديدها الديني: الزواج، الطلاق، الإرث، القتل، السرقة، الربا، شرب الخمر، وما إلى ذلك. ومن جديد نقول، إنّ أسلوب المعالجة غير متناسق: يجب معاقبة السارقين بقطع أيديهم، لكن لا يوجد وصف لمصير المرابي غير التائب (رغم أنّه يُحذّر بقوة من أنّه سيجد نفسه في حرب مع الله ورسوله). ويكفي مدى هذه المادّة وشخصيتها لتعريف الإسلام بأنّه ديانة ذات توّجه شرائعي.

إنّ أفضل طريقة للحصول على فهم أكثر عينية لطبيعة الشرع القرآني إنما تتأتى من الأمثلة التوضيحية. وهكذا فسوف أقدّم هنا الخطوط العامّة لما كان يجب على القرآن قوله في ثلاثة مواضيع تشريعية نوعية: طقوس الحج، قيود الطعام، ووضعية النساء.

1- يهتمّ القرآن كثيراً بطقوس الحج، مع ذلك فما توجب عليه قوله عصيّ على الفهم بحدّ ذاته، وهكذا فسوف أضع ضمن قوسين كمية دنيا من المواد غير القرآنية والتي هي مستمدّة من أقدم المصادر. وأفضل ما يمكننا أن نبدأ به هو بناء الحَرَم بالمعنى الأوسع للكلمة. وكنا للتو قد أشرنا إلى الكعبة (وهي مكان يصلّي المسلمون إليه، وفي إحدى زواياه يوجد حجر أسود يحظى بمكانة خاصّة). إلى الكعبة يمكن أن نضيف الآن (وذلك بتوجّهنا خارج مكّة): الصفا والمروة (رابيتان تبعدان بضعة مئات من الياردات عن مكّة)، والطريق المقدّسة (المزدلفة، التي تبعد زيادة على ذلك نحواً من ميلين)، وعرفات (هضبة متوضّعة على بعد اثني عشر ميلاً من مكّة). وسوف نشير إلى هذه الأماكن لكن بترتيب عكسي.

إنّ الحج (مرّة في العمر) هو فريضة على كلّ من يمكنه القيام بها. والحج يكون (سنوياً) في شهر (ذي الحجة) المقدّس. وتتكون طقوس الحج من ثلاثة عناصر رئيسة يشير إليها القرآن بوضوح. (هنالك بالطبع عناصر أخرى، بما في ذلك الطقس الرئيس في الحج ككلّ: يخرج الحجاج إلى عرفات وينتظرون هناك حتى غياب الشمس). الطقوس القرآنية هي: (أ) (ثم) «يهرول» الحجاج من عرفات (إلى المزدلفة، «الدرب المقدّسة»)؛ ثم «يهرولون» ثانية من «الدرب المقدّسة» (أ، من المزدلفة إلى منى). (ب) ينحرون الأضاحي (في منى، حيث يحلقون رؤوسهم قبيل الانطلاق إلى مكّة ذاتها). (ج) بعد ذلك يطوفون حول «البيت العتيق» (أي، الكعبة). (يفعلون ذلك سبع مرات، وإذا كان ممكناً، يقبّلون الحجر الأسود أو يلمسونه. والواقع أنّه يمكن للحجاج أن يقوموا بهذا الطقس مرّة

قبل الآن، أي عندما يصلون إلى مكّة للمرة الأولى قبل الذهاب إلى عرفات). ويمكنهم إذا أرادوا أن يطوفوا أيضاً حول الصفا والمروة. (بعد ذلك، نجد طقوساً أخرى لكنها أقل تطلّباً للجهد أثناء العودة إلى منى). يكون الحجاج أثناء تأدية مناسك الحج في حالة طقوسية خاصّة (والتي يتخلّون عنها تدريجياً مع الاقتراب من نهاية المناسك). فهم لا يمكنهم ممارسة الصيد البرّي، رغم أنّه باستطاعتهم صيد السمك. كذلك فإنّ عليهم الامتناع عن أي سلوك عدواني أو كلام غير لائق (كأن يخبر أحدهم امرأة بنواياه تجاهها أثناء الحج). (الواقع أنّ العلاقات الجنسية مستبعدة بالكامل؛ في الوقت ذاته فالحجاج يرتدون ملابس خاصّة، كما لا يمكنهم قصّ شعورهم أو أظافرهم أو استخدام العطور).

في هذه المجموعة المعقّدة من المناسك كلّها ثمّة مسألتان تستحقان الملاحظة. الأولى هي أنّ المناسك، رغم متطلباتها الجسدية، تبدو بسيطة؛ فقليلاً ما يصادف المؤمن العادي الذي يعرف واجباته الدينية أشياء لا يمكنه فعلها (وحتى الذبح في منى، حيث يمكننا أن نتوقع أن يكون لأحد أنواع الكهنوت دور ما، يقوم بالعمل الحجاج أنفسهم). المسألة الثانية هي أنّ الغموض يحيط على نحو غير قليل بمعنى المناسك، والقرآن لا يظهر ميلاً قوياً لتفسير تلك المناسك. فلماذا «يهرولون»؟ ولماذا يمضون وقتاً لا بأس به من زيارة بيت الله في عدد من الأماكن التي تبعد أميالاً عنه؟

- كما رأينا من قبل، فالقرآن يهتمّ بموضع ما هو محرّم من طعام في تاريخ الشرع التوحيدي. وليس هذا بالمسألة العارضة؛ فشرائع الطعام كما تبدو في القرآن مشاكسة بالكامل. ومراراً وتكراراً نجد

جدلاً نقدي الطابع بحق أولئك الذين يعزون، كذباً، قوانين الطعام لله. والشياطين ناشطون في الإيحاء إلى أتباعهم بمجادلة المؤمنين، ومثيرو المشاكل منغمسون في تضليل الشعب. وخبث مثيري المشاكل متجسّد في الزعم بأنّ الله حرّم الطعام الذي كان محلّلاً (وهذا، بالمناسبة، مفاجىء في سياق عربي؛ فالمرء كان يتوقع أن يأخذ الأمر تاريخياً مساراً آخر). وهكذا فالمؤمنون يُحثّون باستمرار على تناول ما أعطاهم الله من طيبات، وأن لا يعتبروها محرّمة. فما من مؤمن نزيه يمكنه اقتراف خطيئة بسبب ما يأكل؛ أو على نحو أدق، فالله أوضح تلك الأمور القليلة التي هي محرّمة فعلياً، مما لا يترك أي مجال لتلك الحماسة التي هي في غير موضعها والتي تتعلّق بمسائل الطعام.

كلّ ما سبق يوحي لنا بأنّ القرآن يميل إلى ذكر أنواع الطعام المحرّمة أكثر من تلك المحلّلة. وكما سنلاحظ لتونا، فهو يولي اللحم أهمية دائمة؛ ولا تواجه النباتيين مشكلة غير تلك المتعلّقة بتحريم الخمر، الذي لن نعالجه هنا. ونستطيع وضع القواعد القرآنية تحت عنوانين رئيسين.

أولاً: ما هي الحيوانات المحرّمة بحد ذاتها؟ الحيوان الوحيد الذي نجد ذكراً لاسمه هو الخنزير؛ فتحليل المواشي - بالمعنى العريض للكلمة - واضح تماماً. (وهكذا فهل يميل الله إلى السماح بتناول الأرانب الوحشية، المحار، السحالي، وحوريات الماء؟ أسئلة كهذه استحوذت على اهتمام كثير من العلماء المسلمين، وقُدّمت لها مجموعة متنوعة من الإجابات).

ثانياً: ما هي الطريقة التي يمكن للحم حيوان حلال أن يصبح بها

محرّماً؟ هنالك مسألة ترد ضمنياً لكنها أساسيّة تقول إنّ الحيوانات يجب أن تُذبح بطريقة طقوسية مناسبة (مع أنّ السمك والجراد يُعتبران استثنائيين هنا عموماً). وهكذا فالجيف محرّمة، مثلها مثل فرائس الوحوش الضارية، أو الحيوانات التي تقتل بطريقة الشنق؛ ومن جديد نقول، إنّ المسألة التي يتضمنها ما ورد للتو هي أنّ أسلوب الذبح يجب أن يتضمن إراقة دم الحيوان، فشرب الدم بحدّ ذاته مُحرّمٌ بالكامل. أمّا تحريم ما أهل به من لحم (لآلهة) غير الله، أو ذلك الذي يُقدّم على المذابح الوثنية فهو تحريم ذو نوعية أكثر دينية؛ وهذا يمتد ليشمل كلّ ما لم يُذكر اسم الله عليه (أي، كجزء من شعيرة الذبح). من ناحية أخرى، ليس هنالك اعتراض على ﴿طعام الذين أوتوا الكتاب﴾ (القرآن 5:5). (وهذه إشارة واضحة إلى اليهود والمسيحيين. وربما أنّ «طعام» تتضمّن اللحم أيضاً؛ وهذا ما اعتقده على الأقل علماء الإسلام السنّي، مع أنّ غيرهم أنكره).

على نحو منتظم يضيف القرآن إلى قوائم الطعام المحرّم تأكيداً مفاده أنّه يمكن تجاوز هذه المحرّمات في حالات الضرورة القصوى. فمن الأفضل للإنسان تناول الجيفة عوضاً عن أن يموت من الجوع.

3- على نحو مستفيض يعالج القرآن مسألة مكانة النساء. لكن آراء الله في هذا الأمر لا تتناسب عموماً مع ما يسود في أيامنا هذه من آراء. فالنساء غير أكفاء، ويجب ضربهنّ إذا نشزن. وكما كانت الحال في إسرائيل القديمة، فتعدّد الزوجات والتسرّي مباحان، كذلك فتطليق النساء سهل؛ أمّا بالنسبة لما يسمح به من عدد الزوجات، فالقرآن يتحدّث عن زواج المؤمن بزوجتين أو ثلاث أو أربع. (لكنه يجب أن لا يتزوج بأكثر من أربع، باستثناء محمّد ذاته الذي كان حالة فريدة).

ضمن هذا الإطار، نجد كمّاً لا بأس به من الاحتياط الذي يهدف إلى ضمان تعامل محتشم مع النساء. فعلى سبيل المثال، يطالعنا إجراء مالي يضمن للأرملة نفقة إجباريّة لمدة عام بعد وفاة زوجها؛ وتقدّم للأزواج نصيحة، بأسلوب مؤدّب لكنه حازم، مفادها أنّ لأراملهم كلّ الحق بالزواج الجديد إذا توفي أولئك الأزواج لكن بعد مرور زمن بعينه. كذلك فللنساء مكانة بارزة في منظومة الإرث؛ فهن يستحققن - نصف ما يأخذه الذكر عموماً - حصصاً مما ترك آباؤهن وأقرب أقاربهن.

ثمة احتياطات أخرى تأخذ بالحسبان مشاكل الطهارة الطقوسية والاحتشام العام اللذين يفرضهما وجود النساء. وهكذا فالرجال مأمورون باجتناب النساء أثناء الحيض. (عن طريق النوم في أسرّة منفصلة؟ أو في السرير ذاته إنّما مع إضافة أغطية فاصلة؟ أو ببساطة عن طريق الإمساك عن الجماع بالكامل؟ هنا، كما هي الحال عليه غالباً، أتاحت كلمات الله مجالاً كبيراً للعلماء مما يمكنهم التناقش بشأنه؛ ونجدهم في هذه المسألة يميلون إلى اتخاذ مواقف تحررية). على المرأة أن تغطّي رأسها (لا يذكر القرآن الوجه) أمام العامّة. أمّا عقوبة الزنى فهي الجلد على الملأ للطرفين على حدٍّ سواء؛ لكن تهمة من هذا النوع تحتاج إلى شهود أربعة. (لا يوجد ذكر للرجم في القرآن الذي بين أيدينا، رغم ما يذكر عن تطبيق محمّد لهذه العقوبة على بالغين حين عُرضت عليه المسألة).

إنّ ما نهدف إليه عموماً من تقديم هذه الأمثلة هو إظهار المعنى الذي يكون فيه الشرع القرآني توحيدياً. لكن إذا ما تناولنا القضية على نحو أساسي، يمكن القول إنّ كثيراً منه ليس كذلك. بمعنى أنّ قليلاً من محتواه

هو بالفعل توحيدي في جوهره. فما كان على القرآن قوله بشأن وضعية النساء لا يتأتّى من فرضية أنّ الله واحد، إذ يمكن ربطه أيضاً مع الشرك أو الإلحاد. وهذا ينطبق كذلك على كثير من التفاصيل العينية لشرائع الطعام، باستثناء تلك الاحتياطات المتعلقة بالدرع الديني الذي لا بدّ منه لذبح الحيوان شرعياً. وتظلّ حالة الحج مختلفة، كونه أحد أشكال العبادة؛ لكن ملامح تلك الشعيرة التي يتمّ إنجازها حول الكعبة تمتلك تداعياً توحيدياً قوياً، باعتبار أنّ الله هو الذي عيّن هذا الحَرَم وأنّ إبراهيم نبيّه هو الذي أسّسه. لكن هذا التداعي يتراخى إلى حدٍّ كبير في ملامح الشعيرة الأخرى. أخيراً نقول إنّ ما هو توحيدي في الشرع القرآني عموماً ليس محتواه بل شكله - ليس ما يقوله الله، بل حقيقة أنّ الله هو الذي يقوله.

6 - السياسة التوحيدية

تقدّم لنا السير التقليدية التي تتناول حياة محمّد مسيرته النبويّة باعتبارها جمعاً لا تخطئه العين بين الدين والسياسة، بل يمكن إلى حدٍّ ما النظر إلى هذا الجمع على أنّه مفتاح نجاحه. وكما رأينا، فقد قام بخطوات صغيرة إلى الأمام كنبي حتى أضحى سياسياً ناجحاً؛ لكن في الوقت ذاته، فإنّ نجاحه السياسي كان يعتمد على أوراق اعتماده كنبي. فديانته وسياسته لم تكونا بالفعاليتين السياسيتين المنفصلتين اللتين دخلتا في طور اشتباك، بل كانتا منصهرتين مع بعضهما بالكامل، وعُبّر عن هذا الانصهار عقائدياً في المعجم المتميّز للسياسة التوحيدية الذي يتخلل القرآن. ومقولة هذا المعجم ثورة بالمعنى الحرفي للكلمة، فهي انتصار المؤمنين على اضطهاد الكفر المعمّم.

المضطهدون:

من تلك الإشارات القرآنية العديدة إلى الاضطهاد الذي يتعرّض له المؤمنون، يمكننا أن نلتقط مصطلحاً متميّزاً في إثارته للذكريات: مستضعف. وهذه الكلمة تعني كمعنى حرفي، «الذي يُعتقد بأنه ضعيف»، وربما يكون من الترجمات المناسبة للمصطلح، «ضحية الظلم أو الاضطهاد»، لكني سأستقرّ هنا على التفسير الأقل تلوناً، ألا وهو

«مظلوم». هذا المصطلح، مثله مثل باقي المصطلحات المناقشة في هذا الفصل، مرهق بالأحمال؛ وهو أيضاً مثلها، غير محدّد بسياق مسيرة محمّد الخاصة. ويمكن أن نجد أمثلة ملفتة للنظر حول استخدامه في نسخ قصة موسى وفرعون القرآنية. وفي هذه القصّة نجد أنّه من بين مظالم فرعون واضطهاده لجزء من الشعب (أي، الإسرائيليين). لكن الله يرغب بوضع نهاية لهذا الظلم: ﴿ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض... ونجعلهم الوارثين. ونمكّن لهم في الأرض﴾ (القرآن 28: 6-5)؛ وفي الوقت المناسب يتحقّق وعده. وهكذا فالمصطلح يحدّد هنا هوية جماعة يعتبر بؤس الحاضر آية خلاصها المستقبلي. وبطريقة مشابهة يمكن لهذا أن ينطبق على سياق مسيرة محمّد الحياتية. والله يذكّر أتباعه - الذين لهم الآن وطن وقد أضحوا صلبين - بأنّهم كانوا ذات مرّة ﴿قليل مستضعفون في الأرض﴾ (القرآن 26:8)، لكنه آواهم بعدها ومدّ لهم يد العون.

وهكذا فإنّ حالة المستضعفين هي تلك التي يمكن أن تستدعي بعض التعاطف الإلهي، لكن هذا غير كاف بحدّ ذاته. وتأخذ هذه المسألة طابعاً دراميا في روايات يوم القيامة القرآنية حيث يتلقّى الكفّار ما يستحقون. عندها سيحاول ضعاف الكفّار لوم الأقوياء منهم: سيقولون، إنّهم كانوا مضطهدين، وإنّهم كانوا يتبعون مضطهديهم ليس إلّا. مع ذلك لن يفيدهم هذا النحيب شيئاً. لكن هنالك مفتاحاً يساعد في فهم ماذا كان عليهم أن يفعلوا كي ينجوا بأنفسهم من ورطتهم والذي توحي به إحدى الصلوات التي يضعها القرآن في أفواه المقموعين وذلك فيما يخصّ رسالة محمّد: ﴿أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾ (القرآن 75:4). والمغزى الأخلاقي هنا هو أنّه عليكم أن ترحلوا. وبشيء من القساوة يعبّر عن ذلك

الملائكة الذين يدخلون في أحد المقاطع في حوار مع نفوس بعض الذين يوصفون باحتقار من أنّهم «ظالمي أنفسهم». وحين يسألهم الملائكة عن حجتهم في ذلك، يتلقون الإجابة الحزينة التي تقول: ﴿كنا مستضعفين في الأرض﴾. وعلى هذا يردّ الملائكة قائلين: ﴿ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها﴾ (القرآن 97:4).

الهجرة:

إنّ كلمة «**تهاجروا**» التي تستخدمها الملائكة مشتقة من جذرٍ صادفناه لتوّنا في المصطلحين **هجرة** و**مهاجرون**. وعلى ما يبدو، فالقرآن لا يستخدم التسمية **هجرة** للإشارة إلى فعل الهجرة، كما لا يطبق المفهوم على محمّد ذاته؛ لكن اسم الفاعل **مهاجرون**، والصيغ اللفظية المرتبطة به، مستخدمة مراراً وتكراراً في تسمية صحابته. وهكذا فالقرآن يتحدّث عن أولئك الذين هاجروا بعد إذ ظُلموا أو اضطُهدوا، وعن أولئك الذين يهاجرون «في سبيل الله» تاركين خلفهم بيوتهم. كما تُعطى وعود عديدة مفادها أنّ الله سوف يثيب المهاجرين الذين هم من هذا الصنف. لكنّنا نجد أنّ رحيلهم مُقدّم أحياناً وكأنه قضية ترحيل أكثر منه خيار، مع ذلك فتفسيره يكون باستمرار كفعل إيجابي. وهو يُعتبر أيضاً بمثابة الانضمام إلى أُمّة محمّد. أمّا هؤلاء الذين يؤمنون بالدين، لكنهم لم يهاجروا حتى الآن، فحقّهم ضعيف في الولاء لها أو ليس لهم أدنى حق بذلك.

على ما يبدو، فالقرآن لا يستخدم المصطلح في سياق قصّة خروج موسى من مصر. مع ذلك، فهو يستخدمه في سياق إبراهيمي، حيث يبدو أنّ إبراهيم ذاته، يقول: ﴿إنّي مهاجر إلى ربّي﴾ (القرآن 26:29). وربما

تكون الإشارة هنا إلى شعبه الوثني ورحلته إلى الأرض المقدّسة، وهكذا فللمصطلح مكانته في «ديانة إبراهيم».

الجهاد:

لقد رأينا في الفصل الثاني كيف تقدّم الروايات الجهاد كنقطة تحوّل في مسيرة محمّد الحياتية. ففي مكّة كان دوره محدّداً بدعوة الناس لعبادة الله، كما أُجبر على أن يتحمّل بصبر تلك المعاملة السيئة التي كان يلقاها. لكن قبيل الهجرة بوقت قصير، أُنزلت عليه آية تبيح له أن يحارب وأن يريق الدماء: ﴿أُذن للذين يقاتلون بأنّهم ظلموا وأنّ الله على نصرهم لقدير. الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق﴾ (القرآن 22: 40-39). وبعد ذلك مباشرة، هاجر محمّد، ومن المدينة كان قادراً على أن يجعل في متناول يده إذناً جديداً طيّب الأثر. لكن الهجرة بالطبع، لم تكن لتقود بحدّ ذاتها إلى الحرب؛ كذلك فإنّ أصحاب محمّد أولئك الذين هاجروا من قبل إلى أثيوبيا فيما صار يعرف «بالهجرة الأولى» كانوا لاجئين مسالمين. على الرغم مما سبق فالرباط بين الهجرة والحرب في حالة محمّد كان قويّاً، وغالباً ما يشير القرآن بنوع من النَّفس الواحد إلى كلّ من الهجرة والحرب.

وهكذا فالحرب ضدّ الكفّار (الجهاد، وهي لفظة مشتقة حرفياً من «الجهد») مقولة بارزة في القرآن. فالله لم يبحها فحسب، بل إنّه يأمر بشنّها حتى يسود أمره. ليست كلّ الأوامر عدوانية كهذه السابقة؛ فهنالك إشارات إلى أنّه يجب ترك الكفّار يبدؤون الحرب، وأنّه يمكن إنهاء أشكال العدوان أو قطعها باتفاقات سلمية. أمّا في حالة اليهود والمسيحيين فقد كان يُرضى الغرور بدفعهم الجزية. مع ذلك فالجو العام ككلّ كان جو حماسة. ورغم

أنّ الحرب غير مفروضة على الجميع، فقد كان التشجيع القوي نصيب أولئك الذين كانت تعوزهم الحماسة على فعل ذلك. فالذين يخرجون ويحاربون سينالون ثواباً من الله أكبر بكثير من الذين يقبعون في بيوتهم. كذلك فإن عشرين مؤمناً من الراسخي الإيمان يمكن أن يهزموا مئتي كافر، مثلما أنّ مئة يمكن أن تغلب ألفاً. (لكن الآية التي تأتي بعد ذلك تعدّل هذه النسبة في اتجاه أقل تفاؤلية). من ناحية أخرى، يجب أن لا يُقال موتى عن أولئك الذين يُقتلون في الحرب: فهم ما يزالون إلى الآن أحياء. لقد عقدوا صفقة مع الله: ﴿إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنّة، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون.. ومن أوفى بعهده من الله﴾ (القرآن 111:9). في الوقت ذاته، يمكن أنّ نجد تأكيداً على التدخّل الحميم لله عبر معاونته العملية في ساحة الوغى. ففي بدر، حين نصر الله محمّداً وأتباعه، كان قد عزّزه بجيش من الملائكة، وفي مناسبات أخرى أرسل لمساعدتهم «جنوداً لم تروها». كذلك فمن طريقة اعتبار أنّ متطلبات هذه الحرب يمكن أن تطغى على أيّة قيم دينية أخرى يمكن أن نستدلّ أنّها حرب مقدّسة أيضاً. وهكذا فالحرب في الأشهر الحُرُم تعتبر شيئاً سيئاً، لكن سوءها أقل من سوء الذين تُشنّ الحرب عليهم.

وكما يمكننا أن نتوقع، يشير القرآن إلى تلك الحرب المقدّسة في سياق حديثه عمّا سبقه من تاريخ توحيدي. فالحرب المقدّسة تظهر كفريضة في إسرائيل القديمة وذلك ضمن وصفه لإقامة المَلَكية - مع أنّ أداء الإسرائيليين كما يوصف هنا غير محرّك للنفس، مثلما كانت الحال عليه أيضاً حين دعا موسى شعبه إلى دخول الأرض الموعودة. لكن يبدو أنّ المساعدة قُدّمت إلى غيره من الأنبياء على نحو أفضل؛

كما يبدو أنّه كان هنالك أنبياء كُثر حارب لأجلهم ألوف ضد الكفّار دون إحجام، كي يُثابوا في العالمين الحالي والآتي. ثمّة سمة للجهاد لا نجد لها ذكراً في السياقات الأقدم منه ألا وهي تقاسم الغنائم؛ وهذه مسألة تحظى من القرآن ببعض الانتباه والروايات تنسب لمحمّد قوله إنّه أول نبيّ أُحلّت له الغنائم.

إلى جانب محاربة الكفّار، يظهر القرآن أحد أشكال الصراع ضدّ المنافقين والذين كانوا موجودين ضمن الجماعة. ورغم أنّ هؤلاء قبلوا برسالة محمّد، فهم إنّما أبطنوا الكفر في قلوبهم. فقد كانوا متكاسلين في أداء فريضة الصّلاة، شكّاكين بشأن الوحي الذي كان ينزل على محمّد، لا يمكن الاعتماد عليهم سياسياً، ومأواهم (باستثناء بعض الأمل الواهي للتائبين) العقاب الأبدي في الدرك الأسفل من النار. ويصوّر أحد المقاطع فجوة معيّنة بين الطرفين، والتي سيكون المنافقون بعدها عرضة لأن يؤخذوا ويُقتلوا أينما وُجدوا؛ بل نجد أنّ مقاطع أخرى تطلب من محمّد محاربتهم - وعموماً كلّ الكفّار - دون أدنى شعور بالندم. لكن ظاهرة النفاق غير مقدّمة في القرآن كظاهرة كان على الأنبياء قبل محمّد مكافحتها.

الأمّة:

بعكس «الهجرة الأولى» إلى الحبشة، فقد قادت هجرة محمّد إلى خلق جماعة مستقلّة سياسيّاً. ونجد هذا وقد برز بأوضح ما يمكن في وثيقة نقلتها لنا الروايات والتي كنا أشرنا إليها لتوّنا، أي «عهد المدينة». وفيها يُقال إنّ «المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم،

فلحق بهم، وجاهد معهم»، هم «أمّة واحدة من دون الناس» (ابن إسحاق 231-231). وعليهم أن يقفوا صفّاً واحداً ضدّ كلّ من يحاول إثارة الاضطرابات من بينهم؛ وأن تكون بينهم صداقة متبادلة (للتعبير دلالة سياسية لا تستطيع التعبير عنها كما يجب الترجمة الإنكليزية للنص)؛ وكلّ نزاع خطير يجب أن يُحال إلى الله ومحمّد. باختصار نقول، إنّ الوثيقة تضع أسس قيام أمّة وتحدّد المسؤولية داخلها. سيمكننا أيضاً استنباط كثير من ملامح هذه الصّورة من القرآن. فهنالك نجد أنّ المؤمنين مطالبون بأن لا يتخذوا الكفّار من دون المسلمين أولياء. كما يُشدّد على أتباع محمّد ومساعديه بأن يكونوا أولياء بعضهم. ثمّة مطالب كثيرة بإطاعة «الله ورسوله»، كما يُقال للمسلمين: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول﴾ (القرآن 4:59).

سيكون من الخطأ النظر إلى هذه الأمّة كأمّة تقول بالمساواة بين بني البشر. فاللامساواة البشرية مقولة عادية في القرآن، إن داخل الجماعة أو خارجها. مع ذلك، فلو غضضنا الطرف عن المكانة المتدنية للنساء والعبيد، فالقرآن لا يصادق على أيّة فوارق بين المؤمنين غير تلك المتعلّقة بالتميّز الديني. وهكذا فهو يؤكّد على أنّه لا يمكن اعتبار أنّ أولئك المشاركين في الجهاد مساوون للذين لا يشاركون به، ويؤكّد بالمعنى العام أنّ ﴿أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (القرآن 49:13). لكننا لا نجد في القرآن ما يمكنه أن يضمن مكانة متميزة لطبقة أرستقراطية أو كهنوتية، بل إنّ ما يلفت النظر في الجو السياسي عوزه للأبّهة وللطقس الاحتفالي. يُطلب من محمّد استشارة المؤمنين حين ظهور المشاكل؛ كما يُطلب من المؤمنين أن لا يُعلوا أصواتهم على صوت النبي، وأن لا يصيحوا به كما

يصيح أحدهم بالآخر. وينسجم مع هذه العلاقة الآنية بين محمّد وأتباعه أنّنا لا نجد في القرآن ولا في الروايات والأحاديث أي كلام عن بنيان سلطة رسمي ومستمرّ بين الطرفين. (وذلك بالمقارنة مع النظام التراتبي المفصّل الذي يتضمّن طبقات من مسؤولين من عشرة أفراد، فمئة، إلخ، والذي يقول الكتاب المقدّس إنّ موسى وضع له الأسس كي يريح نفسه من الأمور الروتينية). أمّا حين لا يكون محمّد ذاته موجوداً، فعندئذٍ فقط يمكن أن نجد سلطة وسيطة، كأن يعيّن مثلاً قادة للغزوات، أو حكّاماً للقبائل النائية، أو نائباً مؤقتاً في غياب له عن المدينة.

إذا ما وضعنا هذه الأفكار جميعاً بجانب بعضها، فقد توحي لنا بأنموذج بسيط لكنه قوي لحالة فعل سياسي في وجه ظلم مجتمع كافر. ففي المرحلة الأولى كان العلاج للضحايا هو الهجرة. وهذه بدورها تقود إلى خلق سياسة جديدة ومستقلّة، ففعل الهجرة يموضع بعداً مادياً وأخلاقياً على حدٍّ سواء بين القديم والجديد. والجماعة الجديدة تبدأ من ثم كفاحاً لا ندم فيه ضد أعدائها، أي، الكفّار من الخارج والمنافقين من الداخل. والسياق التوحيدي الذي ترد فيه هذه الأفكار يزيدها قوّة وتحديداً. فليس هنالك غير إله واحد، والناس إمّا أولياؤه أو أعداؤه. ﴿قد تبين الرشد من الغي... الله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾ (القرآن 257:2). وهذا التمييز الجلي لا يبعد سوى خطوة واحدة عن المواجهة المسلّحة: ﴿الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان﴾ (القرآن 76:4). عندئذٍ سيعرف الظالمون حتماً ﴿أي منقلب ينقلبون﴾ (القرآن 227:26).

لا تبدو مثل هذه الأفكار مساعدة كثيراً على نشر السلام، بل قد تبدو غريبة جدّاً بالنسبة لكلّ من تربّى على مفاهيم العهد الجديد. ففي مواجهة الاضطهاد، لم يقاوم يسوع ولم يهاجر. لم يخلق تنظيماً سياسياً، أقلّه في هذا العالم، ولم يشن حروباً، وقدّم أكثر الأجوبة تملّصية حين اقترح أتباعه بعد قيامته أنّ الوقت قد أزف ربما كي «تعيد الملك إلى إسرائيل» (سفر أعمال الرسل 6:1). وهكذا فلو أراد المسيحيون أن يكونوا فاعلين سياسياً، فهم لا يستطيعون أخذ قيمهم بإخلاص من حياة مؤسسهم.

هنالك أشياء أكثر بكثير يمكن أن تشكل قاسماً بين محمّد وموسى، والذي هو شخصية كتابية أقلّ لطافة بالكامل. وتخبرنا قصّة موسى عن شعب عاش في مصر في العبودية، فأخرجه ربّه ونبيّه وسط مشاهد خرائب مخيفة، ليواصل عيش حياة بدوية في البريّة استعداداً لغزو الأرض التي وعده الله بها - غزو تم تحقيقه في نهاية الأمر لكن بتضحيات غير قليلة. هنا نجد سياسة ذات شكل يقارب شكل سياسة محمّد.

مع ذلك، ثمّة فرق كبير في الأسلوب. فالرواية في الكتاب المقدّس التي تتحدّث عن الخروج والتيه والغزو إنّما تحدّد هوية الشعوب المعنية بالأمر عبر مصطلحات إثنيّة عادية. فالشعب الذي يخرجه موسى من مصر هم «بنو إسرائيل»، ويظل يُدعى هكذا بغضّ النظر عمّا إذا كانوا يعبدون الله أو العجل الذهبي. وبالطريقة ذاتها تتمّ الإشارة إلى أعدائهم: المصريين، العموريين، الفرس، وهكذا. بالمقابل، لا يبدو أنّ القرآن يتحدث بهذه الطريقة؛ فمقولاته أيديولوجية أكثر منها وصفية. وشعب الله هم «أولئك الذين يسلّمون» له، «أولئك المؤمنون»، «أولياء الله»؛ ومقابل هؤلاء نجد تصانيف مثل «المنافقون»، «الكفّار»، «المشركون»، «أعداء الله»، «أولياء

الشيطان». كذلك فإنّ مصطلحات على شاكلة **(مهاجرون وجهاد)** تحمل أيضاً صبغة أيديولوجية، ولا موازي لها في قصص الكتاب المقدّس، التي تستخدم الألفاظ المتعارف عليها لوصف الكرّ والفرّ والمعارك قاطبة. وهكذا يمكننا أن نقول باختصار، إنّ الكتاب المقدّس لا يقوم بشيء غير تقديم قصّة ذات مغزى توحيدي، في حين نستطيع الزعم بأنّ القرآن يقدّم شيئاً هو أقرب ما يكون إلى النظريّة.

هنا فقط نستطيع أن نتناول ما الذي كانت تعنيه هذه النظرية بالنسبة للأجيال التي جاءت لاحقاً. ولا يحتاج الأمر إلى بصيرة عظيمة لإدراك أنّ سياسة محمّد القبلية كانت بشكل أو بآخر أنموذجاً شاذاً بالنسبة للعالم الذي نتج عن نجاح الإسلام بالذات - منطقة شاسعة مأهولة أساساً بالفلاحين، تسيطر عليها مدن وحكومات لم تر مثلها شبه جزيرة العرب قط. في ظل مثل هذه الظروف، لم يعد بإمكان المسلمين العمل كجماعة واحدة كتلك التي كانوها ذات مرّة، فقد طرأ تحوّل عنيف على طبيعة الحكومة الإسلامية. وكجزء من تكيّف مفاهيمي مع هذه الظروف المتبدّلة، اعتُبر إلى حدٍّ كبير أنّه لم يعد ممكناً تطبيق الأفكار الأساسيّة لسياسة محمّد؛ وهكذا فقد كان عادياً أن ينظر السنّة، التيار الرئيس في الإسلام، إلى أنّ واجب الهجرة توقّف مع فتح مكّة على يدي محمّد. مع ذلك ظلّ هنالك مسلمون من الذين انهمكوا بقوّة في إعادة الشرعيّة لأفكاره، وغالباً ما كان ذلك في بيئة قبلية تشبه بيئته هو، والعديد من أفكار محمّد ما تزال حيّة للغاية إلى يومنا هذا.

لقد شدّد هذا الفصل، والفصل الذي سبقه، على إظهار كم كانت حياة أتباع محمّد خاضعة للمعايير الإلهية. مع ذلك فهذا لا يعني أنّ كلّ فعل

بشري دون استثناء يخضع لتوجيه مباشر من الإله، وأنّه لم يُترك أي مجال أمام الخيارات البشرية البحتة. ويمكن إفراغ المسألة في قالب مسرحي جميل في المقايضة التي تصفها لنا الروايات بين محمّد وشخص اسمه خباب قبيل معركة بدر بوقت قصير. فحين أوقف محمّد فيالقه، اقترب خباب منه، وقال له: «يا رسول الله، هل الله هو الذي أوحى لك باختيار هذا الموضع الذي توقّفنا عنده بحيث لا نستطيع تجاوزه ولا التراجع عنه، أو أنّها فقط مسألة حكم وتكتيك؟». وحين أجاب محمّد بأنّها مسألة تكتيك بحت، استمرّ خباب في كلامه، مسدياً النصيحة التالية: «يا رسول الله، دع الجميع ينتقلون بحيث نصل إلى أقرب نبع ماء للعدو». وفعل محمّد ذلك دون إبطاء، ليحرم أعداءه بالتالي من المياه، وكسب المعركة. (ابن إسحاق 296-297). وهكذا لا يمكن حتى للمؤمنين إحراز النصر لمجرّد كونهم إلى جانب الملائكة.

7- المصادر

لقد آثرنا في الفصول السابقة الاعتماد على مواد من مصادر يمكن تصنيفها إلى نمطين مختلفين إلى حدٍّ ما: القرآن والآثار. القرآن هو كتاب مقدّس ذو محتوى محدّد ونصّ - ضمن حدود ضيقة - غير قابل للتبدّل. أمّا الآثار فهي أكثر افتقاداً للشكل أو الانتظام. إنّها كلّ ما تناقله العلماء المسلمون، رسمياً عبر صيرورة تناقل شفوي، وفعلياً كأدب ذي حجم ضخم. وهي تتضمّن كلّ ملامح أقوال المسلمين الأوائل وأفعالهم، وتحتوي أضراباً مختلفة عديدة؛ وضمن الآثار يمكن لحديث بعينه أن يرد عبر مجموعة مختلفة من السياقات وفي ألفاظ مختلفة عديدة. وتشكّل أقدم الروايات التي تصف حياة محمّد جزءاً صغيراً لكنّه هام من مجموعة هذه المواد، وأفضل ما يمكن أن نبدأ به من أجل إلقاء نظرة متمعّنة على مصادرنا هو تلك الروايات الوصفية.

المصادر الروائية:

بين أيدينا عدد لا بأس به من الأعمال ذات الصبغة العلمية المدوّنة في القرن التاسع أو نحو ذلك والتي تتضمّن، ضمن إطار أوسع على الغالب، روايات تتناول سيرة حياة محمّد. لكن هذه الأعمال ليست تواليف أدبيّة حرّة. فقد كان مؤلّفوها جامعين اعتمدوا على كتلة من أدب أكثر قدماً

والتي يمكن اعتبارها، بشكل أو بآخر، ضائعة في معظمها. والجامعون المسلمون الجيدون هم علماء مسؤولون لا يتورعون عن إخبارنا ممّن أخذوا موادهم، لنتمكّن بالتالي من إعادة البناء تلك. فقواعد اللعبة تترك أمام من يقوم بالجمع مجالاً لأن يصوغ بنوع من الحرية عباراته وهو يعيد بناء مصدره الذي قد يكون كبيراً، ولا تجبره على الاستشهاد بالنص كاملاً أو على الإشارة إلى ما قام بحذفه. وبما أنّ استشهاده يمكن أن يمتدّ من بضعة سطور إلى صفحات كاملة، لينتقل من بعدها مراراً وتكراراً إلى مرجع آخر، لذلك يمكن أن يظلّ الجهل محيطاً بنا إلى حدٍّ ما فيما يتعلّق ببنية مصدره عموماً. أكثر من ذلك، يمكن القول إنّ أعراف النقل تتطلّب أن يستشهد الجامع بالرجال، لا بالكتب؛ لكن عادة ما لا توضّح الطريقة التي يشير بها الجامع إلى مرجعه، ما إذا كان المرجع موضع الاهتمام مكتوباً في الواقع على مادّة ما، أو أنّه مجرّد مصدر من معلومة شفوية.

يمكن اعتبار ابن هشام (مات عام 833) استثناء إلى حد ما مما ذكرناه سابقاً. فقد كان كلّ ما فعله هو أنّه حصر ذاته بعمل واحد، واحد فقط، لأحد أسلافه، ألا وهو ابن إسحاق (مات عام 767). وإذا ما تحرّينا الدّقة أكثر، يمكن القول إنّه قام بتحرير ذلك الجزء من عمل ابن إسحاق الذي تناول سيرة حياة محمّد، باستخدام النسخة التي نقلها إليه أحد أساتذته. لكنه استمر مع ذلك في الاستشهاد بمادته عبر القوالب الاعتيادية؛ كما كان مسكوناً بما يكفي من الوسوسة كي يحذّر قرّاءه بكلام عمومي من أنه حذف أموراً عديدة كثيرة من مجموعة مواضيع متنوعة. من ناحية أخرى لدينا كمّ لا بأس به من الشواهد من ابن إسحاق والتي استقيناها من مصادر مستقلّة عن ابن هشام. وقد نُشر مؤخراً مجموعة من هذه المواد

ذات الصلة بالمرحلة الأولى من حياة محمّد والتي على ما يبدو منحرفة عمّا نألفه، والظاهر أنّها تعيد إلينا في آنٍ مجموعة مما حذفه ابن هشام، والصعوبات التي يمكن أن تواجهنا إذا ما أردنا إعادة بناء الكلمات الدقيقة لابن إسحاق في أيّة مسألة. ورغن أنّ صورتنا لعمل ابن إسحاق ما تزال ضبابية، وربنا تستمرّ في ضبابيتها، نظل على دراية بأمور كثيرة عنها، وعلى هذا الأساس فقد أشرت في مسائل عديدة ضمن هذا الكتاب دون أدنى تردّد إلى ابن إسحاق بوصفه قال هذا أو ذاك.

رغم أنّ سيرة حياة محمّد التي قدّمها لنا ابن إسحاق هي الأكثر نجاحاً في نهاية الأمر، فمن المستبعد أن تكون السيرة الوحيدة التي تمّت كتابتها في أيامه. فعلى سبيل المثال، لدينا سيرة أقصر وأكثر بساطة قدّمها على الأرجح العالم مَعْمَر بن راشد (مات عام 770)، والتي نجدها وقد حُفِظت بالنوعية ذاتها للطريقة التي حُفِظ لنا بها عمل ابن إسحاق. أمّا السير التي جاءت بعدها فقد كُتبت في النصف الثاني من القرن الثامن. ويمكن لنا أن نذكر هنا عمل الواقدي (مات عام 823)، الذي ما يزال في متناول أيدينا جزء لا بأس به منه، ويمكن تصوّر الضائع منه عبر تلك الشواهد الكثيرة المستمدّة منه الموجودة في غيره من الأعمال.

يبدو واجباً علينا في هذه المرحلة من نقاشنا هذا الدخول في بعض التفاصيل، ومن أجل ذلك سنحاول المقارنة بين الواقدي وأسلافه بما يساعد في فهم المعنى. وهكذا دعونا نتوقف عند مسألة يمكن أن تبدو بحدّ ذاتها عاديّة تماماً: متى وكيف مات عبد الله، والد محمّد؟ يخبرنا ابن إسحاق أنّ عبد الله مات حين كانت زوجته حاملاً بمحمّد - مع أنه في سطر من سطور النقل أُضيفت عبارة مغزاها أنه ربما يكون قد مات

حين كان محمّد في شهره الثامن والعشرين، لكن الله وحده هو العالم بالحقيقة. على نحو مشابه نجد أنّ مَعْمراً (على اعتبار أنّ الرواية التي يقدّمها لنا هي روايته أصلاً) يجعل زمن موت عبدالله حين كان محمّد في بطن أمّه، كما نجد أنّ باستطاعته تقديم وصف مختصر لما كان يحيط بذلك من ظروف: فقد أرسل عبد المطلّب ابنه عبدالله، كي يأتي بالتمر من يثرب، فمات عبدالله هناك. لكن عالمين آخرين ينتميان إلى هذا الجيل يستشهد بهما جامع من القرن التاسع في الرأي الذي يقول إنّ عبدالله مات حين كان محمّد في شهره الثامن والعشرين، أو ربما كان عمره سبعة أشهر. وهكذا فالنتيجة التي يمكن الوصول إليها من مجموعة الآراء تلك واضحة: لقد اتفق علماء النصف الأول من القرن الثامن على أنّ عبدالله مات مبكّراً بما يكفي لأن يترك محمّداً يتيماً؛ أمّا التفاصيل، فالله وحده العليم بالأفضل بينها.

لكن الأحوال تبدّلت مع حلول نهاية القرن الثامن، وصار الواقدي هو العليم بما هو الأفضل بينها. فقد عرف الواقدي أنّ عبدالله ذهب إلى غزّة لعمل ما، وفي طريق عودته ألمّ به مرض، فترك القافلة التي كانت ترافقه في يثرب كي يمرّضه أقاربه هناك، ومات في ذلك المصر. كما نجد أنّ الواقدي كان قادراً على تحديد عمر عبد الله وقت وفاته، بل أيضاً الموضع الذي دفن فيه على وجه الدقّة. وبالطبع كان يعرف كذلك متى وقع الحدث، أي حين كان محمّد في بطن أمّه. لكنه كان يعرف أنّ هذه الرواية ليست الرواية الوحيدة للحدث، وعبّر عن موقفه هذا بأفضل ما يمكن. ويمكن النظر إلى هذا التطوّر على مدى نصف قرن من الشك إلى التفاصيل المملّة على أنّه تطوّر يساعد في فهم ما كان يحدث آنذاك. فهو

يوحي بأنّ كمّاً لا بأس به مما عرفه الواقدي لم يك معرفة. ويمكن البرهان على استنتاجات مشابهة من معالجة الواقدي لمسارات بعض الحوادث وتاريخها، تلك الحوادث التي جاءت في مرحلة متأخرة من سيرة محمّد.

ما هي نوعية المصادر التي قد تكون كامنة خلف أعمال ابن إسحاق وجيله؟ بما أنّ معظم البحوث في هذا المجال ما تزال بانتظار من يقوم بها، فسوف أستهلّ بدايتي هنا بتقديم رأيين متعارضين، أمّا رأيي الخاص فسوف يأتي في أعقاب الثاني.

نقطة انطلاقنا نقول إنّ الكتّاب في زمن ابن إسحاق كانوا معتادين على أن يسمّوا مصادرهم، أي مثلما كان يفعل جامعو الأخبار في القرن التاسع تماماً. وهم غالباً ما يقدّمون سلسلة متكاملة لمثل هذا النوع من المصادر والتي تصل إلى أحد شهود عيان الحدث موضع الاهتمام، بل يمكننا أن نجمع روايات مختلفة لحدث واحد والتي يمكن إعادتها إلى شهود عيان مختلفين عبر سلاسل مصادر متمايزة. وعموماً فسلاسل المصادر (أو الإسناد، كما يسمّون) هذه هي إحدى السمات البارزة في التراث الإسلامي. وهكذا نجد أنّ سلسلة من هذا النوع مستشهد بها في أحد أحكام محمّد الشرعية، أو أحد التفاسير لآية قرآنية من قبل أحد أتباعه البارزين، لكن الحديث المنحول تُرافقه سلسلة منحولة.

في سياق حديثنا عن مصادرنا الروائية هذه يبرز سؤالان يقولان: أولاً، إلى أي مدى يمكن اعتبار سلاسل الإسناد أصيلة؟ ثانياً، هل علينا أن نعتبر أنّ رجال الإسناد الذين ترد أسماؤهم في هذه السلاسل (مثل ابن إسحاق وأمثاله) كانوا هم أنفسهم مؤلّفي تلك الكتب؟

يقول أحد الآراء، والذي لا يعوزه المناصرون، إنّ السلاسل أصيلة

ورجال الإسناد كانوا هم المؤلفين. وهكذا يمكننا ببساطة أن نوسّع إعادة البناء التي يمكن استخدامها على السير التي كانت متداولة في أيام ابن إسحاق بحيث تطال من كان قبله. وبالتالي فإنّ ابن إسحاق وأبناء جيله يعودون مراراً وتكراراً، على سبيل المثال، إلى الزهري (مات عام 742)، والذي هو شخصيّة بارزة في الجيل الذي سبق جيل ابن إسحاق. من ثم فباستطاعة الباحث النشيط القيام بجميع كلّ الشواهد المتعلّقة بحياة محمّد التي سندها الزهري، ليأمل عندها من أنه قد يستطيع الوصول إلى ما يمكن اعتباره إعادة بناء لعمل الزهري. لكن لا بدّ من التسليم بالطبع أنّه كلّما أوغلنا في العودة إلى الوراء، ازدادت أرجحية أن تصبح إعادة البناء التي نتوخّى القيام بها أكثر ضبابية. مع ذلك فهذا ليس أكثر من ثمن بخس والذي لا بدّ من دفعه من أجل الطمأنينة العامّة المتعلّقة بخط مصادرنا من الاعتماد. فإذا كانت تلك المصادر تحفظ لنا أدباً يرجع تاريخه إلى أيام معاصري محمّد، وإذا كانت تحفظ لنا شهادة شهود عيان كثر مستقلّ أحدهم عن الآخر، عندئذٍ تضيق للغاية دائرة الشك إذا ما أردنا دراسة حياة محمّد.

يقول الرأي الآخر إنّ نسب هذا الحديث أو ذاك إلى فلان من الناس زيفاً كان أمراً منتشراً بين علماء القرن الثامن، وعلى أيّة حال فقد كان ابن إسحاق ومن عاصره يعتمدون على روايات شفوية. وواقع الأمر أنّ هذه الفرضيات كلّها غير اعتباطيّة. ولدينا أسبابنا التي تجعلنا نعتقد أنّ روايات كثيرة بشأن مسائل العقيدة والشرع زودها أولئك الذين جعلوها قيد التداول بسلاسل أسانيد منحولة؛ ونمتلك في الوقت ذاته أدلّة كثيرة على جدل احتدم في القرن الثامن وكان محوره مسألة السماح بتدوين

الروايات الشفوية. وهكذا فمن الواضح هنا أنّ مضامين هذا الرأي والتي تتعلق بمدى إمكانية اعتماد المصادر التي بين أيدينا لها مدلول شبه سلبي. وحين لا نستطيع الثقة بما لدينا من سلاسل أسانيد، لا يعود بإمكاننا أن نزعم أنّنا نمتلك أمام ناظرينا روايات منقولة كلّ على حدة من قبل شهود عيان مستقلّين؛ وإذا كان ما نعرفه عن حياة محمّد قد نُقل شفوياً مدّة قرن من الزمان قبل أن يأخذ صيغته المكتوبة، فسوف تظل الإمكانية قائمة بأن تكون المادة المدوّنة قد عرفت تبدّلات لا بأس بها أثناء تلك العمليات.

وإذا ما استعرنا أحد التعابير المتداولة بين علماء المسلمين يمكن القول، إنّ الله وحده هو الذي يعرف أيّاً من هذين الموقفين، أو أي موقف وسيط بينهما، هو الأقرب إلى الحقيقة. وهكذا فإذا ما عدنا إلى الزهري لبرهة وجيزة، فسوف نجد أنّ الآراء متضاربة بشأن فعاليته الأدبية إلى درجة محيّرة: يُقال لنا إنّه كان كاتباً كثير الإنتاج دوّن كلّ الروايات التي سمعها، ويُقال لنا إنه لم يكتب شيئاً قط، ولم يترك وراءه أي كتاب. ووفقاً لتجربتي الخاصّة، فإذا ما وضعنا تلك الشواهد المأخوذة عن الزهري والتي هي موجودة في مراجع مختلفة بجانب بعضها، فسوف نصل إلى نتائج متضاربة مثيلة؛ بل قد يجد المرء أحياناً تشابهات لفظية ملفتة للنظر بين نسختين لحدث منسوب للزهري، فقط لمواجهة الأصداء ذاتها في نسخ معزوة لمراجع مختلفة بالكامل.

إنّ الفرضية الأهم التي تمّ تقديمها، والتي يمكنها أن تفسّر على نحو قريب من الجودة هذه النتيجة وغيرها، هي تلك التي تقول إنّ كتّاب القرن الثامن أخذوا كثيراً من موادّهم من القصّاصين الاختصاصيين الذين عرفتهم بدايات الإسلام. وهكذا يمكننا أن نفكّر بمخزون عمومي من

مواد كانت متداولة بين أولئك القصّاصين، لا بحدود قوية وثابتة للنقل الشفوي. وإذا افترضنا، بقدر ما يكون افتراضنا معقولاً، أنّ هذا القصّ ظلّ مصدراً حياً لمؤلّفي السير العلميّة حتى زمن متأخر كأيام الواقدي، يمكننا أن نفسّر بسرعة تلك المعرفة الفائقة التي كان يتمتّع بها الواقدي على أنّها انعكاس لتطوّر لهذا التراث الشفوي.

القصّ فن، وليس علماً، وإشارات إلى هذا الفن شائعة في سيرة محمّد. فعلى سبيل المثال، من العناصر الجليّة في هذا المخزون قصّة اللقاء الذي يبعث الخوف في النفس بين المرأة التي أرضعت محمّداً في طفولته وشخص أو أشخاص أهّلتهم خبراتهم الروحيّة لأن يتنبؤوا بما ينتظره من عظمة في المستقبل. لكننا نجد أنّ مسألة ما إذا كان اللقاء مع يهود أو مسيحيين أثيوبيين أو أحد الكهان من العرب تتبدّل من نسخة للقصّة إلى نسخة أخرى. وهنالك حوادث أخرى عائمة مشابهة ترد في سياق الحديث عن المراحل اللاحقة من سيرة حياة محمّد. ونقول من جديد، إنّ التفاصيل هي غير ذات قيمة، لكن المضامين عموماً ليست كذلك. وكنا قد رأينا للتو ماذا استطاع القصّ أن يحقّق في الفترة التي كانت بين ابن إسحاق والواقدي، أي ذلك الزمن الذي نعرف أنّ موادَّ أخذت فيه شكلاً مدوّناً. لكن صيرورة الأحداث في القرن الذي سبق ابن إسحاق هي أمور ليس أمامنا سوى تخمينها فحسب.

كيف يستطيع الباحث التاريخي والحالة هذه الاستمرار في عمله؟ العرف الاعتيادي يقتضي بأن نقبل بكلّ ما ليس لدينا سبب معيّن لرفضه في المصادر. قد تكون هذه المقاربة مناسبة؛ وما من شك أن ثمّة جوهراً تاريخياً لتلك الروايات المتعلّقة بحياة محمّد، وقد يكفينا لكشفه قليل من

الانتقائية المتسمة بحسن التمييز. مع ذلك فقد نكون أقرب إلى مبتغانا، بالمقابل، في حال رفضنا كلّ ما لا نمتلك دليلاً نوعياً للقبول به، ونظرنا إلى ما يعتبر على أنّه صخر جلمود بكونه رملاً متحرّكاً. ويمكننا المضي في مناقشة المسألة على أفضل وجه إذا ما انطلقنا من مناقشة القرآن.

القرآن:

تتحدّث الروايات عن أنّ الآيات كانت تتنزّل على محمّد قطعة قطعة، ويبدو أنّ مثل هذا القول يجد سنداً له في بعض (لكن ليس كلّ) العبارات القرآنية ذات الصلة. مع ذلك، فالآيات التي نزلت على محمّد، كما هي بين أيدينا، موجودة اليوم بهيئة كتاب. وثمّة كمّ وافر من الروايات التي تتحدّث عن كيفية جمع القرآن وتحريره حتى ظهر للعيان النصّ الذي نعرفه الآن، لكن الأساس المشترك لهذه الروايات يمكن إجماله في مسألتين على وجه التقريب: إنّ إكمال تلك المهمّة لم يقم به محمّد ذاته، وإنّ إكمالها كحدٍّ أدنى كان في فترة حكم الخليفة عثمان بن عفّان (حكم بين عامي 644-656). وباستثناء هذا الذي ذكرناه سابقاً، يبدو أنّ تلك الروايات لا تشكّل أنموذجاً متناسقاً. فنحن نعرف أنّ بعض أتباع محمّد كانوا يحفظون القرآن كلّه عن ظهر قلب أثناء حياته - مع ذلك فقد بدا من الضروري جمعه من كسرات أُخِذت من هنا وهناك. ويُقال لنا إنّ محمّداً كان يملي ما يتنزّل عليه من آيات على أحد الكتبة بشكل منتظم - مع ذلك فقد أحاق بالنصّ المقدّس خطر الضياع لاحقاً عندما مات أولئك الذين حفظوه عن ظهر قلب في إحدى المعارك. لقد جُمع القرآن وجُعل في هيئة كتاب على يد الخليفة الأوّل؛ أو على يد الخليفة الثاني؛ أو على يد الخليفة الثالث،

عثمان. بالمقابل هناك رأي بديل يقول، إنّ القرآن كان قد جُمع قبل عهد عثمان، وكلّ ما قام به هذا الرجل هو أنّه جعل من أحد النصوص نسخة معيارية وأتلف النصوص الأخرى. لكن بدا وكأنّ الغلبة للرواية الأخيرة، مع ذلك يظل الخيار إلى حدٍّ ما اعتباطيّاً؛ وربما نجد الحقيقة كامنة في أي موضع ضمن حدود الروايات المتعارضة، أو ربما خارجها بالكامل.

وبعودة على بدء إلى القرآن ذاته، نجد أنّ بنيانه بحاجة إلى شيء من التوضيح. فلو نظرنا إليه من الخارج، لرأينا من وضوحه ما يكفي: فالقرآن، كالكتاب المقدّس، مقسّم إلى سور وآيات – لكن لا يوجد فيه «أسفار». وغالباً ما تكون آياته مسجعة، مع ذلك فهي ليست أبياتاً من الشعر. يتراوح عدد الآيات في السورة الواحدة بين ثلاث آيات وثلاثمئة آية، أمّا ترتيبها فهو يأخذ منظومة طول تنازلية إلى حدٍّ ما. وعادة ما تأخذ السورة اسمها من إحدى الكلمات الهامّة التي قد تظهر في النص؛ وهكذا فالسورة الثانية تحمل اسم «البقرة» بسبب إحدى الإشارات إلى طلب قدّمه موسى إلى الإسرائيليين ويتضمّن التضحية ببقرة. لكن لا توجد علاقة قوية بين هذا وبين المضمون، وبهذا المستوى فالقرآن ملفت للنظر في عوزه للبنيان. وهكذا يمكن لأيّة سورة مهما كان طولها أن تتناول مجموعة مواضيع مختلفة ثم تتركها دون منظومة واضحة، كما يمكن لموضوع واحد أن يُعالج بهذه الطريقة في سور عديدة. فأطول وحدات البنيان فاعلية تميل لأن تكون كتلاً من الآيات لا يساعد التنظيم الرسمي بالتالي في تعيين حدودها. وضمن وحدات من هذا النوع، نتفاجأ بترددٍ لأمور غير ذات أهمية منتزعة من سياقها. ويمكن لاسم الجلالة الله أن يظهر بصيغتي المتكلّم والغائب في الجملة ذاتها؛ كذلك يمكن أن توجد بعض الأمور التي جرى حذفها، والتي

لولا مساعدة التفاسير لكان المعنى غير مفهوم؛ بل قد نجد هنالك ما يوحي بأنّه أخطاء نحوية. ومهما كان السبب الكامن خلف هذه السمات المحيّرة، فإنّ حفظها ضمن نصوص يشير إلى تحرير لهذه النصوص غير عادي في محافظته، كما لو أنّ الأشياء قد حوفظ عليها مثلما نزلت تماماً.

لكن إضافة إلى هذا التحرير المحافظ يمكن أن نجد ما يدلّ على تناقل أكثر تحرراً لمواد القرآن الأوليّة. وربما يعكس هذا مرحلة أكثر قدماً من تاريخ هذه المواد. فعلى سبيل المثال، يمكن أن نجد حالات إقحام واضحة. وهكذا، ففي السورة الحادية والخمسين، يتشكل النص الأساسي من آيات قصيرة منتظمة مؤثّرة في أسلوبها، لكن في موضعين اثنين نجد انقطاعاً في هذا الأسلوب عبر إسهاب نثري مطنب لا يبدو أنّه في موضعه أسلوبياً. سمة أخرى بارزة ألا وهي كثرة تواجد نسخ بديلة للمقطع ذاته في أجزاء مختلفة من القرآن؛ وحين نضع هذا النسخ بجانب بعضها، فنحن غالباً ما نجدها تُظهر النوع ذاته من الاختلاف الذي يمكن لنا أن نتلمّسه بين نسخ متوازية من الروايات الشفوية. وأيّاً يكن المقصود بهذه الظواهر، فهي تستلزم عمليات صيرورة تختلف للغاية عن تلك التي استخدمت في التحرير الأخير. كذلك يبدو واضحاً أنّ القرآن يتضمّن من المواد ما له أكثر من نمط، وقد بُذل كثير من الجهد فيه لتطوير تأريخ نسبي لنزول الآيات وذلك على افتراض أنّ المقاطع القصيرة والملهبة للمشاعر ربما تكون أقدم من تلك الطويلة والخالية من الإثارة.

إذا ما تناولنا القرآن وحده، فسوف نجد أنّه لا يخبرنا إلاّ القليل للغاية عن حوادث مسيرة حياة محمّد. إنّه لا يقصّ علينا تلك الحوادث، لكنه يكتفي بالإشارة إليها؛ وحين يفعل ذلك، يميل إلى عدم ذكر الأسماء.

لكن بعض الأسماء ترد ضمن سياقات كانت معاصرة للقرآن: هنالك ذكر لأسماء ملل أربع (اليهود، المسيحيين، المجوس، وطائفة الصابئة السرانيّة)، وكذلك لثلاث إلهات عربيات (كلّها إناث)، وثلاثة كائنات بشريّة (أحدهم محمّد ذاته)، ومجموعتين إثنيتين (قريش والروم)، وتسعة مواضع. من بين تلك المواضع، نجد أنّ أربعة تُذكر في سياقات حربية (بدر، مكّة، حنين، يثرب)، وأربعة مرتبطة بحَرَم مقدّس (أشرنا إلى ثلاثة منها في سياق حديثنا عن طقوس الحج، في حين إنّ الموضع الرابع هو «بكة»، التي يقال إنّها أحد الأسماء البديلة التي تطلق على مكّة). أما الموضع الأخير فهو جبل سيناء، الذي يبدو وكأنّه مرتبط مع تنامي أشجار الزيتون. وإذا ما وضعنا جانباً المسيحيين واليهود الذين نصادفهم دائماً، فالأسماء الأخرى الباقية لا ترد بتواتر كبير للغاية: فمحمّد مذكور بالاسم أربع مرّات أو خمساً (مرة تحت اسم «أحمد»)، الصابئة ثلاث مرّات، جبل سيناء مرّتين، والأسماء الباقية مذكورة مرّة مرّة كلّ اسم. لذلك يبدو من المستحيل عادة تحديد هويّة ما يتحدّث عنه القرآن في سياق من السياقات التي كانت تعاصره دون مساعدة التفاسير، وهو ما أشرت إليه ضمنياً في الفصول السابقة بين الفينة والأخرى. فمن أجل الوصول إلى تفاسير من هذه النوعية، فنحن نعتمد بالطبع على الروايات بشكل أساسي. لأنه دون الروايات لم نكن لنعرف أنّ بطل القرآن كان محمّداً، وأنّ مسرح حياته كان غرب شبه جزيرة العرب، وأنّه أحسّ بامتعاض مرير من رفض معاصريه الدائم لادعائه بالنبوّة. لكننا لا نستطيع القول إنّ الحَرَم المقدّس كان في مكّة، أو إنّ محمّداً ذاته كان من هناك، أمّا بالنسبة لتوطيده لأركان حكمه في يثرب فهو ما لا نستطيع معرفته إلّا بالتخمين. فنحن نفضّل

بالفعل موقعاً أكثر بعداً باتجاه الشمال، وذلك على أساس ما يُقال من أنّ موضع تدمير الله لشعب لوط (أي، سدوم) هو الذي يمرّ عليه أولئك الذين يوجّه الكلام إليهم نهاراً وليلاً (القرآن 27: 136-137).

لقد حاول العلماء المسلمون أن يربطوا بين ما يخص حياة محمّد في القرآن وفي معلومات الروايات على صعيدين. الأول يتجلّى في خلقهم لتمايز عريض بين ما أُنزل في مكّة وما أُنزل في المدينة. وهكذا فإذا ما استندنا إلى واحد من قدامى العلماء يمكن القول إنّه على أساس الخبرة والممارسة نجد أنّ كل ما يحكي عن «الأمم» و«الأجيال» هو مكّي، وكلّ ما يضع أسساً لمعايير وأوامر شرعية هو مديني. وقد قبل بهذا التّمييز العلماء المسلمون على نطاق واسع. ثانياً، لقد تناول العلماء المسلمون بشيء من التفصيل تلك الحوادث التي نزلت بشأنها آيات بعينها. وهكذا نجد أنّ ابن إسحاق، في طرحه لأسلوب جديد في معالجته لمسألة توقيت وصول محمّد إلى المدينة، يلاحظ أنّ كثيراً من الآيات كانت تنزل عادة مشيرة إلى الحاخامين اليهود، الذين ما انفكّوا يطرحون عليه أسئلة صعبة. ثم يواصل ابن إسحاق كلامه محدّداً بالتالي سياقات ما أُنزل عليه من آيات بشأن تلك المشاحنات بين الله واليهود. وفي مواجهة آراء كثيرة من هذه النوعية، يصعب مخالفة رأي عبيدة السلماني، أحد علماء نهاية القرن السابع، الذي يُقال إنّه رفض أن يفسّر إحدى الآيات على أساس أنّ أولئك الذين كانوا يعرفون مناسبات نزول الوحي ماتوا. لكن معظم العلماء المعاصرين ينبذون معظم هذه المواد باعتبار أنّها دون أسس، مع ذلك فهم يستبقون بعض الروابط الأكثر أهمية من منظور تاريخي والتي يُزعم أنها توطّد لأرضية علاقة بين الإشارات القرآنية والحوادث التاريخية.

تكمن المشكلة في حالات من هذا النوع في كيفية التمييز بين المعلومة التاريخية الأصيلة والمادة التي وجدت لتفسير المقاطع القرآنية التي تهمّنا تحديداً. وقد يساعد أحد الامثلة في توضيح هذا الأمر. فقبل محمّد بثلاثة أجيال، كما رأينا في الفصل الثاني، يُحكى أنّ هاشماً وأخوته قاموا بوضع أسس التجارة المكّية بين الدول. فمن ناحية، تقول إحدى الروايات إنّ هاشماً هو الذي دشّن رحلتي القوافل، أي تلك الشتائية إلى اليمن والثانية الصيفيّة إلى سوريا. ومن ناحية أخرى، يُقال إنّه استبق غيره في تلك العملية التي تضمّنت مضي كلّ أخ للتفاوض مع حاكم إحدى الحكومات المجاورة بهدف الحفاظ على سلامة التجارة المكّية في مناطق سيطرتهم؛ في الوقت ذاته، فإنّ كلّ أخ قام بدوره لضمان إجراءات لحماية التجارة مع القبائل المجاورة. وقد أُطلق على الإجراءات الأخيرة اسم **إيلاف**. هنالك بالطبع نسخ أخرى عن هذه الروايات، والتي قد تختلف كثيراً عنها أحياناً، لكن يمكننا ترك الاختلافات جانباً.

إن كلّاً من هذين العرفين على حد سواء مذكور في القرآن. فالآيتان الأولى والثانية من السورة السادسة بعد المئة تقول: ﴿لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف﴾. وهكذا يبدو وكأنّ القرآن والروايات يدعم أحدهما الآخر بأكثر الطرق إشاعة للتوكيد والطمأنينة، ويوثّقان بالتالي صحّة هذين الأساسين للتجارة المكّية تاريخياً. مع ذلك فالإشارة القرآنية بحدّ ذاتها لا تمتلك أشياء كثيرة يمكنها أن تخبرنا بها؛ فإيلاف هو مصطلح نكاد لا نعرفه خارج هذا السياق، أمّا رحلة فهي كلمة يمكن أن تعني أي نوع من الرحلات. وإذا ما رجعنا الآن إلى التفاسير، فسوف تبدأ الشكوك تعتمل في أنفسنا. فمن ناحية، يبدو وكأنه كان ثمّة نوع من عدم

الثقة بالنسبة لقراءة كلمة إيلاف (الكتابة العربية للكلمة تحجم عن إضافة الحركات الصوتية لها) - وذلك أمر مدهش إذا ما علمنا أنّ المصطلح كان معروفاً جيداً. الأهم من ذلك، هو أنّ المفسّرين كانوا يتداولون آراء كثيرة تدور حول معنى هذا المصطلح، بل لم يكن هنالك اتفاق حول مسألة أنّ المصطلح يتعلّق بالتجارة. ويمكن تشبيه هذا الأمر كما لو أنّ تاريخيين من زمن مستقبليّ صادفوا مصطلح «سوق عام» في إحدى الوثائق العائدة إلى القرن العشرين، فراحوا يتأمّلونها متسائلين ما إذا كانت تعني سوقاً لتلبية حاجات الجنسين على حدٍّ سواء، أم إنّها على الأرجح سوق تتردّد عليه الطبقات الدنيا. مثل هذا الانقطاع في استمرارية فهم النص القرآني ليس معزولاً. فعلى سبيل المثال، نجد أنّ العديد من السور، تبدأ بمجموعات غامضة من الأحرف من الأبجدية العربية والتي كانت تعني حتماً شيئاً ما لأحدٍ ما ذات مرّة، لكنها مبهمة بالنسبة لنا مثلما كانت مبهمة بالنسبة للعلماء المسلمين الأوائل.

سوف يبدو إذن، أنّه بقدر ما كان المفسّرون المسلمون معنيين بالأمر، فالله وحده هو العالم بالمعنى الذي حمله المصطلح **إيلاف**. مع ذلك فمن الصعب الاعتقاد أنّه إذا كانت **إيلاف** عرفاً أساسياً بالفعل في التجارة المكّية، وأنّ القرآن يشير إليها بتلك الطريقة، يمكن أن يقع المفسّرون الأوائل (كثير منهم مكّيون) في كلّ هذه الحيرة؟ لكن ثمّة فرضية بديلة تقول، إنّ ما اعتقدنا خطأً أنّه تاريخ اقتصادي هو ليس أكثر من إبراز لخط تأمّلي معيّن أوجدته آية قرآنية غامضة. (بل هنالك نوع من الشك في كون «رحلة الشتاء والصيف» تجارية؛ ويمكننا الاستشهاد برأي لمرجع بارز عاش في تلك المنطقة يقول إنّ الحديث هنا هو عن عرف كان سائداً في

قريش يقتضي تمضية الشتاء في مكّة والصيف في بلدة الطائف القريبة منها). وهنا أيضاً نجد أمامنا ظاهرة قد يكون لها مضامين بعيدة الأثر فيما يتعلّق بسيرة حياة محمّد.

الدليل الخارجي:

من الواضح أنّ امتلاكنا لبعض المراجع القديمة التي لم تنقلها الآثار الإسلامية، أو التي تعكس مرحلتها الأولى على الأقل، قد يشكّل عنصراً مساعداً. واكتشاف كهف يحتوي بعض الوثائق والمذكّرات من ذلك الزمن قد يلبّي حاجاتنا بامتياز - لكن هذا شيء ليس بين أيدينا الآن، وقد لا يكون أبداً. مع ذلك فهنالك بين أيدينا ما يستحق الانتباه. وهو مؤلّف من نوعين من المراجع: مادّة إسلامية محفوظة أركيولوجياً، وهي بالتالي لم تتأثر بالتطوّر المتأخر للروايات، ومراجع غير إسلامية حفظها لنا أدب الطوائف غير الإسلامية. إنّ كلّ هذه المواد ترجع إلى ما بعد الغزو الإسلامي للهلال الخصيب والذي كان في عامي 633-634، بل إنّ كثيراً من أهم تلك المواد إنما يرجع إلى ما بعد ذلك التاريخ بعقود عدّة، لكنّها تظلّ قادرة على أخذنا إلى ما قبل الروايات الإسلامية في شكلها الذي يعود إلى القرن الثامن. من الجانب الإسلامي، يمكننا معرفة بعض الأمور من تلك المصادر مثل المخطوطات ذات العلاقة بالأمور الإدارية، أو العملات والنقوش، خاصة ما يرجع منها إلى السنوات الأخيرة من القرن السابع؛ أمّا أقدم كسرات لمخطوطة قابلة للتأريخ والتي تحمل مضموناً دينياً فهي إنما تعود إلى النصف الأول من القرن الثاني للهجرة فقط. من الجانب غير الإسلامي، بين أيدينا مجموعة صغيرة من المواد باللغتين

اليونانية والسريانية يعود تاريخها إلى زمن الغزوات، ومادّة أخرى من زمن لاحق باللغة السريانية ترجع إلى نهايات ذلك القرن. أمّا أقدم رواية وصفيّة لسيرة حياة محمّد فهي تلك التي يقدّمها لنا مؤرّخ أرمني كتب في ستينيات القرن السابع والنص موجود في غير لغة. وبالعبرية، لدينا أبوكاليبس[1] ترجع إلى القرن الثامن مطمورة في أبوكاليبس أكثر قدماً منها والتي تبدو أنّها كانت معاصرة للغزوات.

ما الذي تقوله لنا تلك المواد؟ دعونا نبدأ بالأمور الأساسيّة التي تتفق بها تلك المواد مع الروايات الإسلامية. فهي تستبعد أدنى شك بشأن وجود محمّد كشخص فعلي: فنحن نجد اسمه في مرجع سرياني يرجع على الأغلب إلى زمن الغزوات، كما يمكن أنّ نجد وصفاً له في مرجع باللغة اليونانية من الحقبة ذاتها. ومنذ أربعينيات القرن السابع لدينا ما يؤكّد أنّ مصطلح مهاجر كان من المصطلحات المحورية في الديانة الجديدة، فقد كان أتباعها يعرفون في اليونانية باسم «ماغاريتاي Magaritai» وفي السريانية باسم «مهغرايه Mahgraye». في الوقت ذاته، نجد أنّ مخطوطة ترجع إلى عام 643 تحمل تاريخ «السنة الثانية والعشرين»، يمكنها أن تخلق افتراضاً قويّاً بحدوث شيء ما عام 622. من ناحيته، فالتاريخ الأرمني الذي يرجع إلى ستينيات القرن السابع يشهد بأنّ محمّداً كان تاجراً، ويؤكّد على محورية إبراهيم في دعوته. كما أنّ الحَرَم الإبراهيمي يظهر في مرجع سرياني قديم (لكن لسنا واثقين من ذلك) يمكن أن يعود تاريخه إلى سبعينيات القرن السابع.

(1) قدّمنا هذه النصوص في عملنا: نصّان يهوديان حول بدايات الإسلام. المترجم.

ثانياً، هنالك مجموعة مسائل أساسيّة لا نجد في تلك المواد أي ذكر لها. فنحن لا نجد هناك أيّة إشارة إلى مسيرة محمّد التي دارت أحداثها في المناطق الداخلية من شبه جزيرة العرب، ومكّة بشكل خاص لا تُذكر على الإطلاق؛ أمّا القرآن فلا يظهر قبل السنوات الأخيرة من القرن السابع؛ بل لا يوجد بين أيدينا ما يوحي بأنّ أتباع الديانة الجديدة حتى ذلك الوقت كانوا يدعون «مسلمين». لكن بما أنّ هذه المواد غير كثيرة بأيّة حال، فإنّ صمتاً من هذا النوع لا يعني لنا كثيراً. مع ذلك لا بدّ أن نلاحظ أنّ أقدم دليل من خارج الروايات الإسلامية والذي يتعلّق بالمكان الذي يتوجّه إليه المسلمون في صلواتهم، أي ما يعني ضمناً موضع حَرَمهم المقدّس، إنّما يشير إلى منطقة تبعد عن مكّة كثيراً وذلك باتجاه الشمال. بالمقابل، فحين ظهرت أوائل الشواهد القرآنية على العملات والنقوش مع نهاية القرن الثامن، فقد بدا أنّها تظهر فروقاً عن النص القانوني المعتمد. قد تكون هذه الأشياء غير ذات أهميّة كمضمون، لكن الواقع يقول إن ظهورها في تلك السياقات الرسمية لا يتناسب كما يجب مع الفكرة التي تفيد بأنّ النص كان مُثبتاً آنذاك.

ثالثاً، هنالك فوارق كبيرة. اثنان منها تاريخيّان. الأوّل هو أنّ رواية المؤرّخ الأرمني التي تتعلّق بتأسيس أمّة محمّد تجعل ذلك التأسيس ضمنيّاً بعد عام 622 بسنوات عدّة؛ مع ذلك فللرواية الإسلامية ما يدعمها من مخطوطة ترجع إلى العام 643. الثاني هو حديث أقدم مرجع باللغة اليونانية ذي الصلة، والذي يعود تاريخه إلى العام 634 ولا يبدو مرجحاً أن يكون أقدم من هذا التاريخ، عن وجود محمّد على قيد الحياة آنذاك - أي بعد وفاته وفقاً للرواية العربية. وهنالك إشارات بأنّ هذه الفكرة كانت

مشتركة على نطاق واسع بين الطوائف غير الإسلامية في منطقة الهلال الخصيب. للفرقين الكبيرين والآخرين أهميتهما الدينية المعتبرة، وهما يتعلقان بمواقف محمّد من فلسطين واليهود.

دعونا نبدأ من اليهود، وكنّا قد رأينا للتو كيف احتفظت لنا الروايات بوثيقة، تحمل اسم «عهد المدينة»، والتي يضع فيها محمّد أسس أمّة ينتمي إليها المؤمنون واليهود على حدٍّ سواء، مع احتفاظ كلّ طرف بدينه الخاص. الوثيقة صعبة وغير متناسقة، لكن يمكن القبول بموثوقية جوهرها. مع ذلك فقد سارت الظروف بعكس ما تشتهي السفن، والروايات الإسلامية تواصل إخبارنا بأنّ سلسلة من التبدّلات طرأت على علاقة محمّد باليهود قُضي على أثرها على العنصر اليهودي من بين الأمّة قبل بداية الغزوات بسنوات عديدة. بالمقابل، فالمصادر غير الإسلامية تصف لنا علاقة تشبه تلك التي تقدّمها لنا الروايات الإسلامية في المراحل الأولى من إقامة محمّد في المدينة ليس إلّا. وهكذا فالمؤرّخ الأرمني الذي عاش في ستينيات القرن السابع يصف محمّداً على أنّه يضع أساساً لأمّة تجمع كلّاً من الإسماعيليين (أي العرب) واليهود، حيث إنّ الأصل الإبراهيمي هو العنصر المشترك بالنسبة للطرفين؛ وبعدها نجد أنّ هؤلاء المتحالفين قد انطلقوا لغزو فلسطين. أمّا أقدم مصدر يوناني فيقدّم لنا العبارة القائلة إنّ النبي الذي ظهر بين السرسنيين (أي العرب) كان يعلن عن قرب قدوم المسيّا (اليهودي)، كما يتحدّث هذا المصدر أيضاً عن «اليهود الذين كانوا بين صفوف السرسنيين»، وعن الخطر الذي قد يحيق بالنفس والولد إذا ما وقع الإنسان بين أيدي هؤلاء اليهود

والسرسنيين. ونحن لا يمكننا رفض هذا الدليل بسهولة على أساس أنّه ناتج عن تحامل مسيحي، لأنه يجد توثيقاً له في أبوكاليبس عبرانية أشارت إلى ما سبق. لكن المؤرّخ الأرمني يجعل الانشقاق عن اليهود يحصل بعد الغزو العربي للقدس مباشرة.

الفارق الهامّ الآخر بين الرواية الإسلامية والمراجع غير الإسلامية هو موضع فلسطين في المخطط المحمّدي. ففلسطين بعيدة عن كونها غير ذات أهمية في الروايات الإسلامية (وقد رأينا كيف تميل إلى استعادة موقعها المركزي مع نهاية الزمان). مع ذلك فمرتبتها تنخفض في الروايات التقليدية لسيرة محمّد لصالح مكّة في السنة الثانية للهجرة، أي حين يقوم محمّد بتبديل القبلة لأتباعه من القدس إلى مكّة. وهكذا أصبحت مكّة البؤرة الدينية لحركته، مثلما هي الهدف الرئيس لطموحاته السياسية والعسكرية. بالمقابل، ففي المصادر غير الإسلامية نجد أنّ فلسطين هي التي تلعب مثل هذا الدور، وتقدّم لنا بالتالي حافز غزوها من منطلق ديني. بل إنّ المؤرّخ الأرمني يقدّم لنا الأساس المنطقي لهذه العلاقة: لقد أخبر محمّد أتباعه بأنّ لهم هم أيضاً حقّاً بالأرض التي وعد الله بها إبراهيم وذريّته، لأنهم جاؤوا من إبراهيم عبر إسماعيل. والواقع أنّ ديانة إبراهيم تحتلّ موقعاً مركزياً في الرواية الأرمنية التي تتناول حياة محمّد مثلها مثل المصادر الإسلامية، لكنها تختلف عنها في أنها تنحرف عنها جغرافياً بالكامل.

إذا كانت المصادر الخارجية تمتلك أدنى درجة من الحقيقة في مسائل من هذا النوع، فالأمر يعني أنّ الروايات الإسلامية خطيرة في تضليلها في سمات هامّة من تناولها لحياة محمّد، بل إنّ الشكوك قد تحيط بالحقائق

القرآنية المتعلّقة برسالته. وبسبب ما قلناه آنفاً حول طبيعة المصادر الإسلامية، فإنّ هذه النتيجة تبدو لي مشروعة، لكن الشيء الوحيد الذي يجب إضافته هو أنّ الوصول إليها ليس بالأمر الاعتيادي.

8 ـ الأصول

إذا أردنا أن نفهم ما الذي كان يفعله محمّد وهو يخلق ديانة جديدة، من الضروري أن نعرف ماهية المراجع التي كانت في متناول يده، وما هو شكلها. بمعنى ما، يمكننا القول إنّنا نعرف ذلك بدقّة طبعاً؛ فبين أيدينا بقايا أدبية كثيرة من الآثار اليهودية والمسيحية، كما نعرف بضعة أشياء عن الوثنية في شبه جزيرة العرب. لكن خارج نطاق ذلك نجد أنّ الأمور قد بدأت تتصاعب. ويمكننا أن نتخيّل محمّداً كتاجر تنقّل كثيراً واطّلع على أشكال الآثار التوحيدية التي نعرفها. كما يمكننا أن نتخيّله كرجل محلّي الأفق لكنه كان على احتكاك مع بعض الطرق الجانبية العربية للفكر التوحيدي والتي لم تترك خلفها بشكل أو بآخر أي أثر. الرأي الأول يجعل منه رجلاً يتمتّع بأصالة دينية معتبرة، في حين إنّه بحسب الرأي الثاني ربما يكون قد وجد كثيراً مما نعتبره الآن إسلامياً على نحو متميّز أمامه في بيئته العربية. والمشكلة أننا لسنا في وضع يؤهلنا لأن نفصل بين هاتين الفرضيتين. وعلى سبيل المثال، فأملنا من كلّ قلبنا أن نعرف نوعية اليهودية التي كانت متداولة في غرب شبه جزيرة العرب قبل الإسلام؛ لكن الدلائل على ذلك نادرة في الروايات الإسلامية، ومعدومة خارجها. لذلك نجد أنفسنا مضطرين، في أغلب الأحوال، إلى ذلك الإجراء الفج الذي يكمن في إجراء مقارنة بين

الإسلام وآثار التيارات السائدة في اليهودية والمسيحية، لنحاول من ثم تحديد العناصر التي جاءت من هذا الطرف أو ذاك. غالباً ما تكون الإجابات مقنعة، لكنها تفشل مع ذلك في تحديد الصيغة التي وصلت بها هذه العناصر إلى محمّد، أو التي وصل هو بها إليها.

القرآن:

القرآن هو إحدى الطرق التي يمكن بها مقاربة المسألة حيث تمّ التنقيب فيه للوصول إلى موازيات مع التراثات الدينية لتلك الأيام - بغض النظر عن تلك التي قد تكون انقرضت. ويمكننا تلخيص نتائج هذا البحث على النحو التالي: لا يمكن أن نجد في أي من الآثار الأخرى ما يشبه القرآن بحدّ ذاته؛ فالكتاب يظل نسيج وحده، وإذا كان له أسلاف، فنحن لا نعرف أي شيء عنها. ثانياً، لا تنقص القرآن تلك العناصر التي يمكن أن نجد لها ما يوازيها في مواضع أخرى، وأحياناً تكون هذه الموازيات مؤثّرة. ثالثاً، هذا الدليل يؤدي بنا إلى مجموعة مربكة من الاتجاهات، ولا يتطابق مع أنموذج بسيط. وقد تفيد الأمثلة التي سنقدّمها لاحقاً في توضيح المسألة.

كما يمكننا أن نتوقّع، فالأثر اليهودي بارز للعيان. ويمكن رؤيته، على سبيل المثال، في الطريقة التي يروي بها القرآن قصص الكتاب المقدّس. وهكذا فالقصّة المتعلّقة بجهود زوجة فوطيفار لإغواء يوسف في مصر، تظهر في القرآن مع إضافة لحدث ملفت للنظر: فالمرأة تُستثار من لغو زميلاتها، فتدعوهن إلى وليمة، وتعطي كلّ واحدة منهن سكيناً، وتأمر يوسف بالخروج أمامهن؛ وحين يفعل ذلك، يقطعن أيديهن (القرآن 31:12). مصدر هذه القصّة هو التراث اليهودي ما بعد - التوراتي،

والواقع أنّه لا يمكن فهم القصّة إلّا على ضوء الأصل اليهودي: لقد أجلست المرأة الصديقات كي يقطعن الفواكه بسكاكينهن، لكنهن قطعن أيديهن دون قصد حين كن يحدّقن بيوسف الجميل.

يمكننا أن نأخذ مثالاً آخر حول التأثير اليهودي في معجم مفردات التشريع الديني الإسلامي. فالقرآن يأمر بدفع الصدقات، التي غالباً ما تُضم إلى الصّلاة كفريضة على المؤمنين. أمّا الاسم الذي يُطلق على الصدقة، أي **الزكاة**، فهو مُستعار في اللغة العربية. ومن شكله يمكن الاستدلال على أنّه ربما يكون من أصل يهودي أو مسيحي. لكن إذا ما رجعنا إلى المعنى، يمكن أن نجد أنّ الحقل يزداد تضيّقاً. ففي النصوص اليهودية التي تأتينا من فلسطين، يمكننا أن نجد أنّ الشكل المثيل يُستخدم بمعنى الميزة التي تأتي من الأعمال الصالحة؛ بل يمكن أن نجد بشكل خاص، صيغة كلامية من الجذر ذاته وقد استخدمت بمعنى «تقديم الصدقات». بالمقابل، فالاستخدام المسيحي لا يُقدّم موازياً من هذه النوعيّة.

هنالك عناصر قرآنية أخرى والتي هي من أصل مسيحي حتماً. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك هو تلك المادّة المتعلّقة بحياة يسوع، وأسطورة نائمي أفسس السبعة (الذين يظهرون في القرآن باسم «أهل الكهف»). إنّ بعض ما يستعيره القرآن من كلمات دينية هو ذو أصل مسيحي إن احتمالاً أو قطعياً؛ وهكذا يبدو أنّ مصطلح **منافق** هو كلمة مستعارة من المسيحية الأثيوبية. ويمكننا أن نسهب بسهولة في تقديم نماذج أخرى حول الأثر المسيحي.

هنالك احتماليّة لتأثيرات أتت من جماعات أخرى معروفة ذات صبغة توحيدية. وهكذا فأفضل موازٍ (وإن لم يكن الوحيد) لشهادة أن

«لا إله إلا الله»، والتأكيد على أنّه لا صاحبة له، إنما نجده في السامرية، وهي إحدى الهرطقات اليهودية القديمة التي ما تزال موجودة حتى الآن في فلسطين أساساً. لكن الورقة الرابحة الفعلية هي طيف التأثير اليهودي - المتنصّر[1]. ومجموعات اليهود المتنصّرين جمعت بين قبولها برسالة يسوع وتمسّكها بأعرافها اليهودية؛ لكن يسوع لم يكن بالنسبة لهم أكثر من إنسان. قد لا نمتلك كثيراً من المعرفة بشأن مصير تلك الجماعات، لكن بين أيدينا بالفعل رواية تتحدّث عن وجود جماعة من اليهود المتنصّرين في القدس عند نهاية القرن السابع. وإذا افترضنا أنّ مثل هذه الجماعة تركت أثراً ما على الإسلام في بداياته، فهذا قد يساعدنا في تفسير كثير من النظرة القرآنية ليسوع التي أشرنا إليها آنفاً. من ناحية أخرى، فما ذكرناه للتو قد لا يبدو متناسباً مع إنكار القرآن لموت يسوع على الصليب. وهذا الإنكار شكّل لبّ هرطقة مسيحية معروفة جيداً، (الذوقانية Docetism)، والتي حاولت أن تجتذب أوّلاً أولئك الذين نظروا إلى يسوع كرب، وكانوا بالتالي مستائين من فكرة أنّ الله يجب أن يموت. (كون القرآن يؤكّد بشكل قاطع أنّ يسوع بشر ليس إلّا، فإنّ ظهور هذه العقيدة في القرآن هو لغز بأيّة حال).

لا شيء مما ذكرناه سابقاً يمكنه أن يستبعد التأثيرات القادمة من خارج التراث التوحيدي. ويبدو بشكل خاص مسألة أن تكون بعض القواعد القرآنية مصادقات على أعراف دينيّة في شبه جزيرة العرب الوثنية أكثر من محتملة. وثمة حالة واحدة والتي نجدها متجسّدة في عرف الطواف حول

---

(1) من أجل فهم أفضل لجماعة النصارى المختلفة عن المسيحيين: راجع كتابنا، النصارى. المترجم.

الكعبة الذي يأمر به القرآن في سياق طقوس الحج إلى الحَرَم. وتقدّم الرواية الإسلامية هذا الطقس باعتبار أنّه كان يُعمل به في الأزمنة الوثنية، بل إنّ مرجعاً مسيحياً يشهد على وجوده (وإن ليس في حَرَم مقدّس) بين عرب سيناء في الأزمنة ما قبل الإسلامية. حالة أخرى وثيقة الصلة بالموضوع هي تلك التي يجسّدها عرف عربي، مرتبط هو أيضاً مع الحج إلى حَرَم مقدّس ألا وهو الأشهر الحُرم، التي يُحرّم فيها القتال. وكما رأينا، فالقرآن يصادق على هذا العرف، لكنه يخضعه لمتطلبات الجهاد الطاغية. هنا أيضاً، نجد أنّ التراث الإسلامي يصف العرف على أنّه من الأزمنة الوثنية، والمسألة تؤكّدها رواية يونانية من القرن السادس.

العقائد الأساسيّة:

قد يكون الأكثر أهمية في مسألة مقاربة الأصول أخذ مجموعة من الأفكار الأساسيّة في دعوة محمّد ثم طرح التساؤلات حول مصدرها.

«ديانة إبراهيم» هي واحدة من الأفكار الأساسيّة بالكامل. والتراث الإسلامي ذاته يشير إلى أنّ محمّداً ليس الذي ابتدعها: فهو يصف، بطريقة لا ندري مدى صوابها من خطئها، أنصاراً لهذه الفكرة، قبل مجيء محمّد، في مكّة والمدينة على حدٍّ سواء. لكننا نعرف أنّ الفكرة كانت موجودة خارج شبه جزيرة العرب، عند اليهود والمسيحيين، وإن كلاهوت نظري ليس إلّا. فقبل محمّد بزمن طويل، وضع سفر اليوبيل الأبوكريفي (عمل يهودي حافظ عليه المسيحيون) حدود ديانة إبراهيم التي كان هذا الأب قد فرضها على كلّ أولاده وأحفاده - بمن فيهم العرب ضمناً. لقد أخذ الحاخامون اليهود بعين الاعتبار فكرة أن يطالب الإسماعيليون

بفلسطين (ولا يفاجئنا رفضهم لها) بسبب أنّ جدّهم كان إبراهيم. ويعيد سوزمينوس Sozomenus، وهو كاتب مسيحي من القرن الخامس، بناء توحيدية إسماعيلية بدئية تتطابق مع تلك التي كانت لدى العبرانيين حتى أيام موسى؛ ويواصل كلامه من ثم ليبرهن أنّه بسبب الظروف الآنية لا بد من فساد شرائع إسماعيل عبر مرور الزمن وتأثير الجيران الوثنيين.

لكن هل كان العرب أنفسهم معتادين على سماع هذه الأخبار الآسرة؟ وهنا أيضاً نجد أنّ لدى سوزمينوس أموراً أخرى يخبرنا إياها. فهو يبدي ملاحظة مفادها (في زمن يأتي بعد تاريخه المعاد بناؤه لفساد ديانة إبراهيم) أنّ بعض القبائل الإسماعيلية احتكّت بمحض الصدفة باليهود، وعرفت منهم «أصلها الحقيقي»، أي انحدارهم من إسماعيل؛ «فعادوا» من ثم إلى مراعاة الشرائع والأعراف العبرانية. ويضيف بعد ذلك قائلاً، إنّه يوجد حتى اليوم الحالي بعض الإسماعيليين الذين يعيشون بالأسلوب اليهودي. إنّ ما يصفه سوزمينوس هنا هو عرب تبنّوا الشعائر اليهودية، لكن ليس عن طريق تحوّلهم إلى يهود، بل عبر إعادة اكتشافهم لانحدارهم الخاص من إسماعيل. وهكذا فإن كلّ ما ينقص هذا المفهوم لديانة إبراهيم هو الحَرَم الإبراهيمي. يجب أن لا نرمي بهذا الدليل جانباً بنوع من الاستخفاف: فقد كان سوزمينوس فلسطينيّاً من غزّة، بل إنّ إحدى الملاحظات العرضية تشير إلى أنّه كان يعرف بضعة أشياء عن الشعر العربي. قد لا يكون لدينا هنا دليل والذي يمكنه أن يظهر لنا أي رباط مباشر بين الحديث عن ديانة إبراهيم القديمة هذه والرسالة المحمّدية التي جاءت بعده بقرنين تقريباً، لكننا نمتلك على الأقل تأكيداً مفاده أنّ محمّداً لم يكن الأوّل في هذا الحقل، ودليلاً على استخدام العرب للنوعية اليهودية من التراث التوحيدي.

السمة الأساسيّة الأخرى في الرسالة المحمّدية هي مجموعة الأفكار السياسية التي تدور حول مفهوم **الهجرة**. ورغم أنّ القرآن لا يستخدم **مهاجر** في سياق موسوي، فهنالك، كما رأينا، نقاط أخرى تُربط فيها هذه الأفكار بقصة موسى، والتشابه العام ملفت للنظر. كذلك فالمؤرّخ الأرمني يؤكّد على معرفة محمّد لقصّة موسى. مع ذلك ففي القرن السابع كانت هذه القصّة جزءاً من تاريخ قديم. وأحد السياقات الذي كانت هذه القصّة زاخرة فيه بالحياة سياسياً هو المسيانية اليهودية، وهي حالة توقد ديني استمرّت في إشعال الثورات بين الفينة والأخرى ضد عالم يحكمه الأغيار. وهنا كان يُنظر إلى مسيرة المسيّا باعتبارها إعادة تمثيل لمسيرة موسى؛ وكان خروج، أو هروب، من القمع إلى الصحراء، حيث كان على المسيّا أن تزعم جهاداً لتحرير فلسطين، أحد الأحداث الرئيسة في تلك الدراما. وإذا ما وضعنا في أذهاننا ذلك الدليل القديم الذي يربط بين محمّد من جهة واليهود والمسيانية اليهودية من جهة أخرى مع بدء غزو فلسطين، فمن الطبيعي أن نرى في فكرة أبوكاليبسية يهودية نقطة انطلاق لأفكاره السياسية.

مقابل تنوعية المصادر التي تميّز المواد القرآنية عموماً، فإنّ هاتين النقطتين على حد سواء تتوافقان مع الرأي القائل إنّ ما كان يدين به محمّد لليهودية هو أكبر من ذلك الذي كان يدين به للمسيحية. وليس هذا بالأمر المفاجئ. فقد صوّره لنا التراث الإسلامي وأكثر منه المصادر الخارجية على أنّ علاقاته مع اليهود كانت أكثر من علاقاته مع المسيحيين.

ختام

تؤكّد الشهادة الإسلامية على أنّه «لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسول الله». ووحده الجزء الأول من هذا التوكيد يحمل لنا رسالة جوهرية، فجزؤه الثاني يعيّن فقط هوية حامل الشهادة. وبهذا المعنى، فالتوحيد ببساطة كان الفكرة الرئيسة في الدعوة المحمّدية. ومثل هذا الإصرار لم يكن زائداً على الحاجة في القرن السابع. فقد صعّد بطريقة درامية اختراق التأثير التوحيدي لشبه جزيرة العرب، حيث كان الشرك العتيق الطراز ما يزال مزدهراً. كما كان له بعض الإفادة خارج شبه جزيرة العرب، في الأراضي التي شرع العرب بغزوها. فرغم أنّ الوثنيين الذين لا يشق لهم غبار كانوا قد أضحوا قليلي العدد آنذاك، فالزرادشتيون والمسيحيون لم يكونوا محصّنين ضد تحدّي وحدانية صارمة. الزرادشتيون لم يكونوا يعبدون فقط إله الخير لعالمهم الثنائي الأقطاب، بل أيضاً مجموعة متنوعة من الآلهة الأخرى؛ وفي حين إنّنا قد لا نجافي الحقيقة إذا اعتبرنا أنّ الأقانيم المسيحية الثلاثة تعني في المحصّلة إلهاً واحداً لا شريك له، إلّا أن علم الحساب لوّاص، وليس فقط لغير المتدرّبين لاهوتياً. في الحالة اليهودية وحدها كانت المماراة للإسلام تبدو إلى حدٍّ ما موفقة. وهكذا فقد كان لمحمّد ميزة تعطيه أرجحيّة. وهذه الميزة المرجّحة لم تكن غير رسالته التوحيدية الأزلية، والتي لم تكن بحد ذاتها متميّزة، ولم تكن ثمّة

نية أيضاً لأن تكون كذلك. ما كان يهم هو ما فعله محمّد من هذه الحقيقة القديمة؛ وكان هذا يعني في أيامه ما فعله منها لأجل العرب.

محمّد والعرب:

قد يتذكّر القارئ ما قلناه سابقاً من أنّ مكّيين أربعة من الجيل الذي جاء قبل محمّد اشمأزّوا من الوثنية، وأنّ ثلاثة منهم انتهوا كمسيحيين. أمّا الرابع، وهو زيد بن عمرو، فقد كان شخصاً أكثر أهميّة. فقد انطلق من مكّة طالباً ديانة إبراهيم، وشرع يتجوّل في منطقة الهلال الخصيب. وكان الخيار طبيعيّاً: فأين يمكنه أن يأمل بالحصول على كنز خبرة دينية غير هناك؟ وهناك، كان يطرح الأسئلة على الرهبان والحاخامين، لكنه لم يحظَ بضالته. وأخيراً في نجود فلسطين الشرقيّة، وجد راهباً كان عنده ما يمكنه أن يقوله له: لا يستطيع أحد في الوقت الآني هدايته إلى ديانة إبراهيم، لكن نبيّاً كان على وشك أن يُبعث لإعلان هذه الديانة - وسوف يظهر في الأرض ذاتها التي انطلق منها زيد. لم يعبأ زيد بما عرفه عن اليهوديّة والمسيحيّة، وراح من ثم يشد الرحال في درب عودة طويل إلى مكّة. لقد كان تجوال العربي بلا جدوى؛ فالحقيقة كانت على وشك أن تُكشف على عتبة باب منزله.

يمكننا أن نقارن هذا بردّات فعل عرب يثرب ويهودها تجاه الرسالة المحمّديّة. فقد رأينا أنّ الاستجابة الأولى جاءت من ستة أنفار من الخزرج. وكان هؤلاء جدّيين في تعاملهم مع محمّد لأنهم سمعوا من جيرانهم اليهود أنّ نبيّاً جديداً كان موشكاً على الظهور. وإذا ما توخينا الدقة، نقول إنّ الروايات تخبرنا أنّ اليهود كانوا يتوقعون أن يقودهم هذا

النبي ضدّ العرب؛ وهكذا يمكننا فهم لهفة الخزرج على أخذ محمّد إليهم قبل أن تطاله قبلهم يد اليهود. ورحنا بعدها نسمع كثيراً عن مشاعر الكراهية التي تلفّ اليهود حيال محمّد. فهم لم يستطيعوا تحمّل تفضيل الله للعرب عبر اختياره لرسوله من بينهم. وبشيء من المنطق يعبّر أحد اليهود عن ذلك بقوله، إنّه كان يعترف بمحمّد كنبي حقيقي، لكنه مع ذلك سيقف ضدّه ما دام على قيد الحياة.

تقدّم لنا هذه القصص وجهين لعملة واحدة. فما كان دَبَرَة بالنسبة لليهود، كان بلسماً بالنسبة للعرب. فاليهود، وهم المالكون الأصليون لبراءة اختراع التوحيد، وجدوا أنفسهم الآن وقد نُزعت عنهم حقوقهم بتلك الملكية؛ أمّا العرب فقد اكتشفوا أن الحقيقة التي كانوا يبحثون عنها بذلٍّ في البصيرة الدينية الفائقة للرهبان والحاخامين، كانت واقعياً في حوزتهم. واليوم تحدث مصادرات واكتشافات كهذه تحت راية القوميّة، لكن الباعث الذي يكمن خلفها هو ذلك الذي يمكنه الدخول إلى ساحة الملعب كلّما واجه البشر معضلة الحفاظ على ذواتهم وهم يتبنون عقائد الآخرين.

ما كان يفعله محمّد أيضاً للعرب في أيامه هو الصهر القوي بين توحيده وسياستهم القبلية. ويمكن النظر إلى إنجازه هذا على أنّه إحياء لشكل الحكم الراديكالي في توحيده الذي تحتفظ به قصّة موسى. وفي زمن محمّد، كان اليهود قد أدمنوا العيش كأقليّة لا ملكية لها؛ وكانت محاولاتهم المسيانية لاسترداد ثرواتهم السياسية متقطّعة وقصيرة الحياة. لكن الأحوال أخذت المسيحية إلى مسار مختلف. فقد قدّمت هذه الديانة ذاتها للسلطات الرومانيّة مؤكّدة على أنّها ليست بالديانة الهدّامة، وفي

وقت بعينه صارت هذه السلطات تنظر إليها كديانة يمكن لها إسداء بعض الخدمات للدولة. وبعدها تمّ تنصير الإمبراطوريّة الرومانيّة، وكان القرف من طبقتها الأرستقراطية الوثنية السبب الذي يكمن خلف كثير من هذا الفعل؛ لكن هذا لم يكن بأيّة حال إبداعاً توحيديّاً. في ضوء خلفيّة كهذه، يبدو إنزال حكم الله ورسوله بمجموعة مستقلّة من المؤمنين فكرة جديدة معتبرة للغاية.

لم يكن إنجاز محمّد لهذا في مجتمع شبه جزيرة العرب، الذي تسيطر عليه الرعويّة والقبلية التي لا تعرف أي شكل للحكومات، بالحدث العابر. فقد كان محظوظاً للغاية لولادته في بيئة قدّمت له مجالاً للإبداع السياسي والتي هي لا تتقبّل عادة المصلح الديني. لكن كان واضحاً أنّ اكتشافه في هذا المجتمع للمفتاح المؤدّي إلى مخزن القوّة الذي لم يكن قد فُتح حتى ذلك الوقت فعلياً مسألة تتجاوز الحظ القوي. فقد كانت قبائل شبه جزيرة العرب بحكم الضرورة دائمة الترحال وحربية السمات، لكنّ قواها العسكريّة الكامنة كانت مبدّدة في غارات وثارات محدودة الحجم. وهكذا فقد قدّمت عقيدة محمّد، وطريقة فرضه لها، لهذا المجتمع، تماسكية هدف ملحوظة، وإن كانت عابرة. ويصعب علينا أن نفهم دونه كيف تمكّن رجال القبائل العرب من الانطلاق لغزو أجزاء أساسيّة من العالم المعروف في ذلك الوقت. وبسرعة دمّرت الغزوات العربية إحدى الإمبراطوريّات، وراحت تفكّك بين الحين والآخر مناطق شاسعة من الإمبراطوريّة الأخرى. وكان هذا، بالنسبة للدول المعنيّة بالأمر، كارثة مريعة، لكنه لم يُعتبر تمييزاً لنهاية المطاف. فالوحدة السياسية لم تك يسيرة على رجال القبائل العرب، فقد خاضوا خلال عقود من وفاة محمّد

غمار حربين أهليتين كبيرتين. ولم يكن هنالك مبرّر للافتراض بأنّ القبضة العربية كانت ببساطة في طريقها إلى الارتخاء، تاركة خلفها فضالة صغيرة كتلك التي تركها القوط في أوروبا. وبأيّة حال، فالغزاة من أبناء القبائل يكونون عادة أقل تحضّراً من السكان الحضريين الذين يغزونهم، لذلك فهم ينتهون بتبنّي ثقافة الذين أخضعوهم. ولدينا براهين على ذلك من بداية حقبة الحكم العربي. ولو أنّ العرب انهاروا سياسيّاً أو استسلموا ثقافيّاً في هذه الحقبة التكوينيّة، لما أضحت تلك الحركة الدينيّة الصغيرة التي بدأها محمّد في غرب شبه جزيرة العرب إحدى الحضارات الكبيرة في العالم الآن. فقد كان النجاح الكبير في قدرة العرب على مقاومة الضغوط التي واجهتهم ملحوظاً في الأجيال التي أعقبت وفاة نبيّهم. ويصعب علينا أن نتخيّل قدرتهم على فعل ذلك لو أنّ قبضتهم لم تستمدّ معنى وهدفاً من الحكومة التوحيدية التي خلقها بينهم، والديانة التوحيدية التي صنعها لهم.

قد يكون باستطاعتنا إيصال شيء من هذا المعنى وذاك الهدف عن طريق إجراء مقارنة لها علاقة بالنقود. فيسوع، الذي غالباً ما كان يُواجه كمحمّد بأسئلة محرجة، واجه ذات مرّة تحدّياً من الفريسيين كي يوصلوه إلى الاعتراف بأنّ «إعطاء الجزية لقيصر» غير منافٍ للشرع. فأخرج لهم يسوع قطعة نقد معدنية وأراهم إياها سائلاً إياهم بالمقابل: «لمن هذه الصّورة ولمن هذه الكتابة؟»، وحين أجابوه بأنّها لقيصر، ردّ عليهم يسوع بقوله الشهير: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (متى 22: 15- 22). لقد كان تمييزه بين ما هو لله وما هو لقيصر تمييزاً حكيماً وملائماً، كما كان حلّاً كريماً لمعضلة إفحام الفريسيين دون أن يرتكب جنحة في نظر الممثلين المحليين لروما الإمبراطوريّة. وبعد أكثر من ستمئة سنة

على ذلك الحدث، وبعد نحو ستين سنة على وفاة محمّد، انتبه الخليفة عبد الملك - الذي ساهم أكثر من أي شخص آخر في المساعدة على توحيد العرب سياسياً واستقلالهم ثقافيّاً - إلى مسألة العملات النقدية، وما عليها من صور وكتابات. ويمكن اعتبار إحدى القطع النقدية الفضيّة التي تمّ صكّها عام 79 للهجرة (699-698) أنموذجاً جيداً لنتائج أفكاره المتروية. ليس هنالك صورة بل فيض من الكتابات شبه القرآنيّة. فعلى أحد الوجهين نجد القول التالي: «لا إله إلّا الله، وحده، لا شريك له»؛ وعلى الوجه الآخر، يقال: «محمّد رسول الله، الذي أرسله بالهداية ودين الحق، ليظهره على غيره، شاء الكافرون أم أبوا».

محمّد والعالم الأكثر اتساعاً:

كما رأينا من قبل، ففي القرآن إشارات بأنّ رسالة محمّد كانت موجّهة أساساً إلى الجنس البشري كلّه. والواقع يقول إنّ أحد أتباعه كان فارسيّاً: شخص اسمه سلمان، هجر ديانة آبائه، وترك وطنه وجاء إلى شبه جزيرة العرب بحثاً عن ديانة إبراهيم. وخلال قرن أو قرنين من وفاة محمّد، كانت ديانة إبراهيم قد انتشرت متجاوزة كثيراً حدود شبه جزيرة العرب، وظهرت أعداد كبيرة من معتنقي الإسلام ضمن تلك الشعوب المقهورة. لقد مال اعتناق الدين الإسلامي في البداية لأن يمشي يداً بيد مع التعريب - بمعنى أنّه كان يجري استيعاب الذين يعتنقون هذا الدين وتمثّلهم في مجتمع غزاتهم. لكن سرعان ما انتشر الإسلام أيضاً، بالمعنيين الاجتماعي والجغرافي على حدٍّ سواء، خارج نطاق تعريب كهذا. واليوم، تعترف مجموعة كبيرة من الشعوب بالنبي العربي كرسول لله، في حين إنّ العرب

أنفسهم لا يشكّلون سوى أقل من سدس مسلمي العالم. لكن ما تزال نابضة بالحياة طبعاً حقيقة أنّ ديانة محمّد، بحرمها العربي وقرآنها العربي، تحتفظ بنكهة عربية قويّة؛ فهي، بعكس المسيحيّة، لم تخلق صدعاً مع الوسط الذي ولدت فيه. مع ذلك فهوية الإسلام العربية بهتت حتماً بمرور القرون، والإسلام يعني الآن أموراً عديدة لأناس عديدين.

لا يوجد مجال في هذا الكتاب لتحليل الطريقة التي طُوِّر بها الإرث المحمّدي وضُخّم وهُزّل وبُدّل عبر أجيال ولدت في أمكنة وأزمنة كانت تبتعد باضطراد عن مكانه وزمانه الأصليين. بل إنّ الخليفة عبد الملك لم يلتقِ محمّداً قط؛ ومنذ أيامه تلك عاش ومات أكثر من أربعين جيلاً من المسلمين، ولا يمكن وضع التاريخ الذي صنعوه على باب رجل لم يدّعِ قط أنّ لديه كنوز الله، ولم يقل قط إنّه يعرف الغيب، ولم يتبع إلّا ما أنزل عليه.

كذلك لا يوجد مجال هنا لمناقشة القيمة المطلقة لرسالة محمّد. وبحسب التراث الإسلامي، فقد نظر محمّد إلى ذاته كحجر أخير في صرح النبوة التوحيدية. ونحن نعيش اليوم فوق أرض تتبعثر فيها الأبنية المتهاوية لهكذا صروح؛ ومن نكون نحن، الذين لا تعني الأحجار لهم إلا الغضار، حتى ننظر في مساهمة محمّد إلى هذا المشهد؟ يبدو من المحتّم على أيّة إجابة عن سؤال كهذا أن تكون اعتباطيّة إلى درجة كبيرة، لذلك سأحاول تعيين أكثر ما أثّر فيّ من سمات الإسلام وأنا أخط صفحات هذا الكتاب. إنّ اليهوديّة والمسيحيّة على حدٍّ سواء ديانتان عميقتا الجوى - اليهودية بحلمها بالفداء الإثني من حقارتها الآنية، والمسيحيّة بخلاصها الفردي عبر معاناة إله الحب. وفي الحالتين يبدو الجوى مؤثّراً بالفعل؛ لكنه جوى

يستجدي بسهولة فائقة شعور الشفقة الذاتية. بالمقابل، فالإسلام خالٍ من هذا الإغواء بشكل ملفت للنظر. والشحوب الذي رأيناه في العلاقة بين الله والإنسان هو الشحوب الموثوق، الصافي للكون ذاته.

ملحق أوّل[1]

العلاقة بين الأغاداه والحكايا الإسلامية[2]

من الطبيعي أنّ أصول التأثير المتبادل بين الأغاداه والإسلام إنّما ترجع إلى زمن أكثر تأخّراً، تماماً مثلما هي حال أثر الأغاداه على الكنيسة. لكن الواقع يقول، إنّ اعتماد الكنيسة على الأغاداه اليهوديّة أكثر مباشريّة، كون آباء الكنيسة، مثل أوريجانس، إيرنيموس، أفراهاط، وابن العبري درسوا على أيدي علماء يهود. من ناحية أخرى، فقد كانت ردّة فعل الأغاداه التنائيّة نقديّة للغاية على الكنيسة. وكما يقول الرهبان، فمعرفة القرآن بالتوراة أقلّ منها من معرفته بالأغاداه - فالواقع أنّ القرآن يرى التوراة في ضوء الأغاداه. وهنالك مراجع خاصّة بشأن القصص التي تحكي عن ماضي إسرائيل. أقدم هؤلاء كان عبدالله بن سلام، الذي اعتنق الإسلام على يد محمّد ذاته. لكن أهمّهم كان كعب الأحبار ووهب بن منبّه، وابن عباس وابن إسحاق.

---

(1) هنالك عمل هام تناول هذه المسألة قدّمه الباحث د. سدرسكي D. Sidersky، حمل عنوان أصول الأساطير الإسلامية في القرآن وفي حياة الأنبياء Les Origines des Légends musulmanes dans le Coran et dans la Vie des Prophètes باريس، 1933. المترجم العربي.

(2) النص القادم هو دراسة مبسّطة تستند أساساً إلى عمل غنزبرغ أهام، «أساطير اليهود، Legends of the Jews»، وقد أرسله إلينا البروفسور هـ. ملكوفسكي، الخبير في هذا المجال، المترجم العربي.

تبدي القصص الإسلامية نوعاً من التفضيل لشخصيّات توراتية بعينها. ويلفت غنزبرغ انتباهنا إلى حقيقة أن الأغاداه، الأكثر قدماً، ذات الطابع الأممي، تفضّل إبراهيم؛ في حين تفضّل تلك الأكثر حداثة، ذات الطابع القومي، يعقوب (V , 257 , 35). وتقودنا هذه الفكرة النيّرة أيضاً إلى فهم القصص المتعلّقة بآدم، إدريس، نوح وأيّوب، وتقديرها حقّ قدرها. مع ذلك فهو يفسّر علاوة على ما سبق تفضيل القصص الإسلامية لكلّ من آدم وإبراهيم. لكن تفضيل الإسلام ليوسف وسليمان والعزير ما يزال بحاجة إلى المزيد من الشرح.

التفضيل واضح أيضاً في مقولات بعينها. وهكذا فالقصص الإسلامية تميل على نحو خاص إلى النقليّة[1]. فهي مولعة بنقل المواضع والإجراءات والظروف إلى دنيا الأنتيك[2]، إلى الأسلاف وعلى نحو أكثر تحديداً إلى إبراهيم بل حتى إلى آدم. فعلى سبيل المثال، تذكر القصص الإسلامية أنّ إبراهيم قدّم أضحيته حيث قدّم آدم وهابيل أضحيتيهما. بل إنّها مولعة في توسيع دائرة الأنبياء، وهي مولعة أيضاً في الحكايا الخرافيّة، مثل، فهم كلام الحيوانات، المسخ إلى قردة وخوار العجل الذهبي.

لقد أخذت القصص الإسلامية عن الأغاداه باستفاضة. إنّها تستقرض الكثير، لكنّها بين الفينة والأخرى تقرض أيضاً. فهي غالباً ما تخترق مقولات الأغاداه، مفسّرة وموسّعة وأحياناً معمّقة إياها، وهذه الأغاداه الموسّعة والمعمّقة موجودة في المدراش المتأخر، خاصّة بركه راب

---

(1) ستُعرّف هذه الكلمة لاحقاً. المترجم العربي.

(2) الأنتيك، من اللاتينيّة antiquus، هو كلّ ما يعود إلى العصور القديمة، خاصة ما قبل الوسطى. المترجم العربي.

أليعيزر، تنحوما، سفر ها - يشار، عدد راباه، مدراش ها - غدول ويرهاميئل. هذا التحوّل بارز على نحو خاص في القصص المتعلّقة بآدم، وإبراهيم، ويوسف وسليمان.

في بعض النماذج، نجد أن الأغاداه المتأخّرة تعرف القصّة الإسلامية وتعارضها. وفي بعض الحالات تكون القصّة الإسلامية أصيلة.

1 ـ الشخصيات المفضّلة في القصص الإسلامية:

أ ـ آدم:

تبدو الأغاداه القديمة مندهشة من حكمة آدم في تسمية الأشياء. فالملائكة يقلّلون من شأن خلق الإنسان. ماذا دهاه؟ يقول الله من ثم للملائكة إن حكمة آدم تفوق حكمتهم. أحضر الله إليه الحيوانات جميعاً. لم تستطع الملائكة تسميتهم، لكن آدم سمّاهم كلّهم (تكوين راباه XVII.4). كذلك فإنّ فيلو يرى في قدرة آدم على تسمية الأشياء مظهراً من مظاهر حكمته (V, 83, 29). ويمكن أن نجد أيضاً مناقشة لمسألة ما إذا كانت الأسماك قد تلقّت أسماءها من آدم مع الحيوانات أم لا (V, 59.190). لكن الربط بين القصّة المتعلّقة بسقوط الشيطان والقصّة المتعلّقة بتسمية الأشياء من قبل إلداد هداني Eldad Hadani (غنزبرغ V, 84.34) إنّما يشير إلى تأثير إسلامي. كذلك فهو يثبت أيضاً وجود مدراش ضائع لسعاديا حول مسألة إطلاق الأسماء.

سنوات الحياة المنقولة:

لقد مُنح آدم أحد أيام الله؛ وهذا يعني أنّه كان سيعيش ألف سنة بحسب

المزمور [1]90:4. مع ذلك فهو لم يعش غير تسعمئة وثلاثين سنة إذ ترك سبعين سنة لذريّته (تكوين راباه XIX.8). وبحسب القصّة الإسلامية، فقد نقل آدم لداود أربعين سنة، وهكذا بحيث يتمكّن داود من إكمال مئة سنة. ويطوّر المدراش المتأخر (بركه راب أليعيزر 19؛ عدد راباه 12.14) القصّة الإسلامية عن طريق معرفة أكثر دقّة التوراة. فهو يقول، إنّه من السنوات الألف، عاش آدم تسعمئة وثلاثين، ونقل لداود سبعين سنة. (René Basset, 1001; VII, 246.12;V, 98.72;V, 82.28;Wesselski، Marchen des Mittelalters, Berlin, 1925, pp. 188-192;Contes, III Sidersky, Les Origines, etc. pp. 19, 20).

آدم كنبي:

ترى الأغاداه القديمة في آدم حكيماً أكثر منه نبيّاً. مع ذلك فسيدير عولام (XXI) يعدّه ضمن الأنبياء الثمانية والأربعين. والقصّة الإسلاميّة تبجّله كنبي (V, 83.30). كذلك فإن قصّة عربية تنسب لآدم أيضاً أحد الأسفار (V, 84, 31).

ب- قصّة إبراهيم:

كيف توصّل إبراهيم إلى معرفة الله:

تخبرنا الحكاية في قصص الأطفال كيف وصل إبراهيم إلى معرفة الله. ففي البداية عبد الشمس. ولمّا الشمس غابت، عبد القمر. ومع أفول القمر، توصّل إلى إدراك الإله الذي يسيطر على الظواهر المتبدّلة. وهذه القصّة الفائقة محفوظة في الأدب الإسلامي. فالقرآن (76:6)

(1) لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم أمس. المترجم العربي.

يعرف هذه القصّة. وغنزبرغ (V, 210.16) يرى أنّ أصلها موجود في تكوين راباه 13.38. وهنالك يقال إنّ نمرود تحدّى إبراهيم كي يصلّي للنار. فكان ردّ إبراهيم، «النار تطفئها المياه». فقال نمرود، «دعنا إذن نصلّي للمياه». أجاب إبراهيم «لماذا ليس للغيوم التي تحمل المياه؟». فقال نمرود، «دعنا إذن نصلّي للغيوم». ردّ إبراهيم، «الأفضل للريح التي تبدّد الغيوم». أجاب نمرود، «دعنا نعبد الريح». ردّ إبراهيم، «لماذا ليس الإنسان الذي هو قادر على صدّ الريح؟». ويظهر غنزبرغ (V, 210.16) أنّ يوسيفوس كان يعرف هذه القصّة. مع ذلك، فشكلها الكلاسيكي كان محفوظاً في الأدب الإسلامي.

إبراهيم خليل الله:

يحمل إبراهيم هذا الاسم في كلّ من سفر إشعياء 41:8، سفر أخبار الأيام الثاني 20:7، القرآن 4:124، وفي الأدب الإسلامي عموماً. ويُظهر غنزبرغ (V, 207 f.4, VI, 397.33) أنّه كان يحمل هذا الاسم أيضاً في الأدب الهلنستي المنحول وفي الأدب المسيحي.

إبراهيم ونمرود:

تقيم الأغاداه القديمة نوعاً من الاحتكاك بين إبراهيم ونمرود. فحين رمى نمرود إبراهيم في النار، كان جبريل مستعداً لإنقاذه. لكن الله منع جبريل من مساعدة إبراهيم. «أنا أحد في هذا العالم وإبراهيم واحد. ويجب على الأحد إنقاذ الواحد». وأنقذ جبريل الشبّان الثلاثة، حنانيا، مشائل وأزريا (بساحيم 118 آ). وهذا كلّه جُمع وأُضيف إليه ليشكّل قوام قصص إبراهيم التي تروى في قصص الأنبياء الإسلامية في تفاسير

القرآن، في التواريخ وخاصّة في مدراش إبراهيم في قصّة النار. لكن الخيال العربي يحوّل النار المتأجّجة إلى جنّة. وإبراهيم يدين بنجاته لله وليس للملاك. لقد عاد الشكل الإسلامي لهذه القصص إلى اليهود إذ نجده بكثافة في بركه راب أليعيزر وفي سفر ها – يشار. كما ترجمت هذه القصص العربية إلى العبريّة تحت عنوان معاسه أبراهام(V, 212 f. 30– 34 ; VI, 417. 86 f).

أمّا إطلاق نمرود سهماً في السماء وارتداده إلى الأرض سهماً يقطر دماً فهذه مسألة امتازت بها القصص الإسلامية.

إبراهيم، هاجر وإسماعيل:

يقدّم التانّا شمعون بن يوحاي[1] هاجر على أنّها ابنة فرعون. فحين رأى فرعون المعجزة التي قام بها الله لصالح سارة، أعطى سارة ابنته؛ فالأفضل لهاجر أن تكون خادماً في بيت سارة من أن تكون سيّدة في أي مكان آخر (تكوين راباه 45:1). وتفرح القصص الإسلامية في وصف أم إسماعيل، الذي هو أبو عرقهم، على أنّها ابنة ملك (V, 221.74 ; V, 231.119). ويغدق إبراهيم الحب عليها وعلى ابنه. ومن بين كل تجاربه الصعبة، يبدو انفصاله عن هاجر وإسماعيل التجربة الأصعب. وهذا الطور من القصص الإسلامية نجده مطموراً في بركه راب أليعيزر (V, 246.214 ; 1, 264).

---

(1) هذا التانّا هو أحد أهم الشخصيات في الأدب اليهودي والذي نُسب إليه سفران هامّان للغاية كتبهما اليهود حول الإسلام مع بداية الدخول الإسلامي لمنطقة سوريا الكبرى. ويمكن لمن أراد التوسّع مراجعة عملنا: «نصّان يهوديّان حول بدايات الإسلام»، الذي قدّمنا فيه واحداً من هذين النّصين ونصّاً آخر لا يقل أهميّة عنه. المترجم العربي.

ج- قصص يوسف:

كانت أخبار يوسف غالية جدّاً على قلب الإسلام لأنّ محمّداً كان يعتبرها الأجمل في القرآن (3:12). والأغاداه التلموديّة تدعو يوسف يوسف ها - صدّيق (يوما 35 ب)؛ وكونه يدعى في القرآن (26:12) بالصدّيق، صار هذا اللقب شعبيّاً للغاية في الإسلام وغنزبرغ يثبت (V , 324 f.3) أنّ الاسم يوسف ها - صدّيق يذكره اليهود الناطقون بالعربيّة أكثر بكثير من أي يهود آخرين. وفي تكوين راباه 6:91 يحذّر يعقوب أولاده من الدخول جميعاً من بوابة واحدة، خوفاً من العين الحاسدة. والقرآن يستخدم هذه الفكرة (67:12) فتصبح شعبيّة للغاية في الإسلام وفي المدراش المتأخّر المتأثّر بالإسلام، مثل سفر ها - يشار، الترغوم الأورشليمي للتكوين 5:42 ومدراش ها - غدول (V, 347.201). ويُستشهد بقميص يوسف الممزّق كدليل على براءته. كما أنّ فيلو يجد في واقعة أنّ قميصه وليس قميص التي اتهمته كان ممزّقاً دليلاً على براءة يوسف. هذا البرهان في القرآن (12: 28-26) مستنتج من الظرف الذي يقول إنّ ثوب يوسف كان ممزّقاً من الخلف لا من الأمام. وهذه السمة للقصّة تتوقف عندها الأغاداه اليهوديّة المتأخّرة، خاصّة سفر ها - يشار (II, 126 f.; V, 362.340). كذلك يمكن أنّ نجد القصّة المتعلّقة بتابوت يوسف في الأغاداه التّنائيّة. فالتابوت كان غارقاً في النيل حين أخرجه موسى للمرّة الأولى. ويخبرنا جاكوبي بحيويّة مفرطة كيف رفعه موسى. فقد رفعه بمساعدة شخوص المخلوقات الأربعة في حزقيال. وهذه السمة للقصّة اخترقت المدراش ها - غدول (V. 376. 438; VI, 51.266).

د- قصص داود وسليمان: داود وجوليات:

تخبرنا الأغاداه القديمة أنّ يعقوب وضع اثني عشر حجراً تحت رأسه وأنّ هذه الأحجار الاثني عشر تحوّلت عجائبياً إلى حجر واحد (I, 350 138 .V, 291). وتقول القصّة الإسلامية إنّ أحد الأحجار قال لداود قبل أن يبارز جوليات، «خذني باسم إبراهيم»؛ وقال آخر، «خذني باسم إسحاق»؛ وقال ثالث «خذني باسم يعقوب». فأخذ داود الأحجار الثلاثة فصارت كلّها حجراً واحداً.

شبكة العنكبوت تنقذ داود:

معروفة للغاية تلك القصّة التي تقول إنّه حين كان شاؤل يلاحق داود بظلمه، نسج عنكبوت شبكته حول المكان الذي اختبأ فيه داود، فمنع شاؤل بالتالي من دخول المغارة. والترغوم للمزمور 3:57 يتوقف باستفاضة عند هذه القصّة. ومعروف جيّداً أيضاً بالنسبة للمسلمين ما يقال من أنّ محمّداً أُنقذ بالطريقة ذاتها. والقصّة مذكورة أيضاً في أغاداه يهوديّة متأخرة (VI، 253.47)، وقد طُبّقت أيضاً على يسوع؛ ناحوم الغموزي وجنكيز خان (René Basset, la Bordah du Cheikh el Bousiri, Paris, 1897, 81-86)، كما أنّ قصّة النائمين السبعة تستخدمها في مواضع عديدة (ZDMG,LXV (1911),293,295,298).

حب داود للعدل:

حين شهد آثمان شرّيران ضدّ كائن بريء (سنهدرين أورشليمي 23 بـج)، صلّى داود، قائلاً: «خلّص لي واحداً فقط (نفسي) من سلطة الكلب» (مز 22: 21)؛ وهذا موجود أيضاً في الأدب العربي.

أحكام داود التي صحّحها سليمان:

غالباً ما تظهر الأغاداه فروقاً بين داود وسليمان، ليس دون لوم لسليمان. لكن هذه العلاقة تُعكس في القصص الإسلامية. فداود يرتكب أخطاء في أحكامه وسليمان يصلح أخطاءه. والقرآن يشير إلى حالة كهذه، حيث نجد التذمّر من أن أغنام الغرباء ترعى في مراعٍ خاصّة (21: 97، 87). ووفقاً للروايات، فقد أمر داود بأن تُعطى كل الأغنام التي رعت في المراعي الغريبة إلى مالكي تلك المراعي. لكن سليمان أمر فقط بتعويض ملّاك تلك المراعي عن الأضرار التي ألحقتها بهم الأغنام. والقصص الإسلامية مغرمة بإخبارنا كيف صحّح سليمان أخطاء داود. ويمكننا أن نجد أنّ مواد من هذه النوعيّة قد أُدخلت في القصص اليهوديّة المتأخرة ومجموعات الحكايا الخرافيّة[1] (VI, 283 ; VI, 287 f.27).

سليمان وملكة سبأ:

حبّ ملكة سبأ مذكور في قصص سليمان القديمة. وفي القصص الإسلامية تصبح الملكة زوجة سليمان، وهذه الصيغة موجودة في القصص اليهوديّة المتأخرة[2] (VI, 289 f 41; VI, 389 f.21).

---

(1) انظر أيضاً: Chauvin. Bibliographie Arabe. VIII. 99 ; R. Basset. 1001 Contes. III. 105f. P. Saintyves. Les cinquante Judgementes de Solomon. Paris1933

(2) يجب أن لا نماثل بين بلقيس، الاسم العربي لملكة سبأ، وبلغيش glyp العبريّة، وذلك فقط من أجل أن نعطي أصلاً يهودياً للقصّة. فبلقيس، إذا ما بدّلنا بالكتابة قليلاً، هي المعروفة باسم نيكاوله Nikaule، ويوسيفوس عرف الملكة بهذا الاسم (.Arch VIII, 6.2). الهامش السابق للكاتب وليس للمترجم العربي؛ مع ذلك فنحن نفضّل الرأي الآخر الذي تبنيناه منذ البداية، والذي يقول، إن بلقيس العربيّة، في أساطير سليمان، مشتقّة من بيلغيش العبريّة التي تعني: «خليلة، محظيّة، سريّة». =

هـ قصص العزير:

تدين قصص العزير بشعبيتها في الإسلام إلى تأكيد محمّد بأنّ اليهود كانوا ينظرون إلى العزير باعتباره ابناً لله (القرآن 30:9). من ناحيته، يشير غنزبرغ إلى القصّة اليمنيّة التالية: استوطن اليهود اليمنيّون في اليمن قبل دمار الهيكل. وحين طلب منهم العزير العودة إلى فلسطين، رفضوا تلبية طلبه، وتذرّعوا له بأنّهم تكهّنوا أنّ الهيكل سوف يُدمّر من جديد وأن إسرائيل سوف تتفرّق ثانية. لذلك لعنهم العزير، ونتيجة لهذه اللعنة ظلّوا فقراء على الدوام. وبدورهم، لعنوا العزير أيضاً، فلم يدفن في الأرض المقدّسة. ولأنّ هذا كان رأي اليهود اليمنيين بالنسبة إلى العزير، فقد اندهش غنزبرغ من فكرة محمّد حول العزير كابن الله. مع ذلك، فهذه القصّة اليمنيّة، المدوّنة في القرن التاسع عشر من قبل جاكوب سافير، جاءت بعد القرآن بنحو ألف سنة. وربما نستطيع اعتبارها نصّاً نقدياً جدليّاً ضد القرآن. إضافة إلى ما سبق، فقد كان غنزبرغ من أصحاب الرأي السائد الذي يقول، إنّ محمّداً في رأيه المبالغ به بالعزير كابن الله كان متأثّراً بتمجيد العزير في الروايات القديمة الذي يجد أقوى تعبير له في سفر عزرا الرابع.

فهناك ينقل العزير إلى الجنّة[1] [2](V, 446050).

=ومعروف في أساطير سليمان العبريّة - العربيّة أن هذا الملك - النبي كان شغوفاً بالمحظيّات. المترجم العربي.

(1) نقل العزير إلى الجنّة، كما تقول معلوماتنا الخاصّة، موجود في سفر رؤيا عزرا 7:1. أمّا سفر عزرا الرابع 9:14، فهو يرفع عزرا فوق مستوى البشر ويجعله يجلس بجانب ابن الله. راجع، Speyer. Die biblischen Erzählungen im Qoran. S. 413. المترجم العربي.

(2) انظر على سبيل المثال: Heller. REJ. XLIX. 207 (1933). V-213. Encyclopaedia Judaica. Enzyklopaedia des Islam. s.v Uzair ; wyx 214 -217

2 ـ العناصر المميّزة في القصّة الإسلامية:

يبدو أنّ بعض القصص الإسلامية لا تمتلك أسساً يهوديّة قديمة، ولكونها جاءت من شبه جزيرة العرب وفارس، فهي مميّزة للإسلام. لكن هذه الحقيقة لم تمنع الأدب اليهودي المتأخر من قبول مواد من مصادر أجنبيّة بل ترجمة هذه المواد إلى اللغة العبريّة.

في القصص العربيّة نجد ما يشير إلى ذريّة هابيل، في حين إنّ الروايات اليهوديّة والمسيحيّة تجعل هابيل يموت دون أن ينجب أطفالاً (V, 54.172). ترفض الأرض إعطاء تراب لخلق الإنسان (V, 79.22). آدم وحوّاء غُطّيا بجلد من مادة قرنيّة (V, 97.69; V, 102.87)؛ مثل ذلك كان الراب إسحاق، الشيخ، في تكوين راباه 12:20، وتنحوما بوبر I.24. أمّا الأسماء المتخيّلة العديدة، مثل أسماء أخوات قابيل وهابيل، وزوجات إسماعيل، وزوجات النبي يونس، فهي لا بدّ أن نجد أنّ القصص الإسلامية تعرف أمثال سام الحكيمة (V, 193.66).

تخبرنا القصّة الإسلامية أنّ الحيوانات التي قطّعها إبراهيم إرباً عند قيامه بالعهد عادت ثانية إلى الحياة (V, 229.113). بيت إبراهيم المضياف كانت له أربعة مداخل (V, 248.223)؛ ومثله بيت أيّوب ((V, 338.66. يحضر أخوة يوسف إلى أبيهم ذئباً، يقولون إنّه قتل يوسف؛ لكن الذئب يتكلّم ويدافع عن نفسه (V, 332.66). تخترق زليخا، وهو اسم زوجة فوطيفار، المشتق من الفارسيّة، الأدب الإسلامي اليهودي (V, 339.113). أمّا النساء اللواتي يلمن زليخا على حب يوسف فيعميهن جمال يوسف إلى درجة أنهن يقطّعن أصابعهن عوضاً عن تقطيع الفاكهة. والقرآن يعرف

هذه القصّة (12:30-33)، (V, 339 F. 118) [1]. يبدأ طفل فوطيفار كلامه في المهد مدافعاً عن يوسف (II, 76 f.; V, 341.134 V, 345.189). وطيلة زمن المجاعة، لم يشبع يوسف من طعام حتى لا ينسى أبداً الجائعين (V, 345.190. يوسف، قبل توزيعه المؤونة على المصريين، طلب منهم ترك أوثانهم (V, 345 f. 195). يكتب يعقوب رسالة إلى يوسف .V, 350) 234)[2]. تحكي المصادر العربيّة كثيراً عن أيّوب (V, 390. 39). أمّا القصّة الإسلامية المتعلّقة بحفر موسى لقبره بيديه وجلوسه فيه فهي الأكثر تأثيراً في النفس (VI, 162 f. 952). وقد اخترقت مقولة حفر المرء لقبره بيديه أسطورة موت بايلين Byline الروسيّة أيضاً في الملحمة الروسيّة التي تتناول موت سفياتاغور Sviatagor.

في الأصل كان رأس الثور يكسوه الشعر بالكامل. لكن أنفه الآن غير مغطى بالشعر. وهنا القصّة: كلّ حصان كان يركب عليه يشوع (بن نون) كان ينهار تحت وطأة وزنه الهائل. وفي حصار أريحا، كان ثور يحمله. وبنوع من الاعتراف بالجميل، تقدّم يشوع وقبّل أنف الثور. ويشير غنزبرغ إلى قصّة إسلامية تروي حادثة مشابهة عن محمّد (VI, 298.77). وللجن ديانات عديدة (VI, 299.84). وقصّة النملة التي علّمت سليمان التواضع، والقصّة المتعلّقة بشداد بن آد، الكلّي القوّة، والذي هو مع ذلك بدا عاجزاً

---

(1) يفنّد غنزبرغ بقوة الرأي القائل إن لهذه القصّة أصلاً يهوديّاً، كونها موجودة في التنحوما. مع ذلك، فهي موجودة فقط في التنحوما المتأخرة، التي تعتبر أحدث عهداً من القرآن بكثير.

(2) يرى غريو نباوم، Neue Beiträge, 252، أصلاً عربياً في هذا التبادل للرسائل. وغنزبرغ مخطئ في إنكار هذا الأصل.

في مواجهة الموت، هما ترجمتان مباشرتان عن العربيّة (VI, 298.79)[1].
كما أنّه لا بد من تقصّي أثر الدور الهام الذي تلعبه الفزّاعة بالنسبة للقصّة المتعلّقة بتنحية سليمان عن العرش وكيف صار طبّاخاً في بلاط ملك عمّون، متزوجاً في الوقت ذاته من نعامه، ابنة الملك، فما يزال بحاجة إلى المزيد من التمحيص (VI, 300.91).

لا يمكن لقصّة زيارة إسماعيل لإبراهيم أن تكون قد نشأت إلّا في الإسلام، لأن الزيارة تفسّر أصل مكّة كحَرَم[2](V, 247.218؛ I, 266-269)

3 ـ المقولات المفضّلة في القصّة الإسلامية:

أ ـ النقليّة:

تميل الأغاداه القديمة إلى نقل المعجزات والحوادث المتأخرة إلى الأزمنة والأجيال القديمة. وفي القصص الإسلامية، يبدو هذا الميل واضحاً جداً.

أثواب آدم التي حُضّرت إلهيّاً:

تعلّق الأغاداه بنوع من الاستفاضة على مسألة الأثواب التي صنعها الله للزوجين الأوّلين (تك21:3؛ V. 103 f.93). ويعزو لها تكوين راباه القوّة على سحر الحيوانات (LXIII, 13) ويقول إنّ يعقوب أورثها ليوسف (XCVII, 6). وبحسب تنحوما بوبر I, 133، فقد ورثها كلّ من نوح وإبراهيم

(1) انظر أيضاً: R. Basset, 1001 Contes, III, 45, 96, 171; Heller، Rej, LXXXV (1928), 132.

(2) انظر أيضاً: Heller, MGWJ, XXXIII (1925), 47-50.

وإسحاق وعيسو. إن الأغاداه، المتأثّرة بالإسلام، تعرف المزيد عنها. فهذه الأثواب صارت إرثاً لإدريس، ومتوشالح ونوح. وسرقها حام من السفينة. وتسلّمها كوش من حام ونمرود من كوش، وهو ما منح كوش السيطرة على الحيوانات جميعاً (I, 177 ; V, 199.78). وقتل عيسو نمرود فصار هو أيضاً بفضل الأثواب سيّداً على الحيوانات.(I, 318f. ; V, 276 f. 38f)

المذبح في القدس:

ترجع الأغاداه التي تتحدّث عن أنّ آدم، ومن بعده نوح، أشاد مذبحاً للربّ في المكان ذاته حيث أقيم مذبح الهيكل، إلى بداية الحقبة التنّائيّة، أي إلى أليعيزر بن يعقوب (تكوين راباه 9. XXXIV). وتظهر بركه ح. أليعيزر 31 مزيداً من المعرفة حول تلك المسألة. فعلى المذبح ذاته، قدّم كلّ من آدم وقابيل وهابيل أضحياتهم. والعقيداه[1] حدثت هناك فصار مذبح الحَرَم (V, 117. 109 ; V, 188.53). لكن المذبح دمّره الطوفان، فأعاد نوح بناءه من جديد (V, 235.251).

لقد ولد الكبش الذي ضحّى به إبراهيم عوضاً عن ابنه إسحاق عند فجر سبت الخليقة. وصار رماده أساس المذبح في الحَرَم الداخلي، ومن أعصابه أُخذت الأوتار العشرة لهرب داود، أمّا جلده فقد كسا إيليا؛ وبالنسبة لقرنيه، فقد استعمل الأول كبوق يعلن نزول الوحي على سيناء في حين إنّ الآخر سيستخدم لإعلان خلاص المنفيين المتبعثرين .(V, 252. 246)

---

(1) كلمة عبريّة من فعل عقد أو ربط أو كبّل أو غلّل؛ لكنّها تعني هنا قصّة محاولة إبراهيم تقريب ابنه إسحاق على المذبح؛ ويمكن أن تعني أيضاً التضحية بالنفس؛ وهكذا فهذا المكان هو الموضع الذي أراد إبراهيم أن يقدّم فيه ابنه قرباناً للإله. المترجم العربي.

لقد طالب آدم أن تكون مغارة المكفيلاه المزدوجة موضعاً للدفن. وهناك دفن آدم حوّاء ثم دفن بدوره على يدي شيت. ومنذ ذلك الوقت راحت الملائكة تحرس مدخل المغارة (I, 288 f.;V, 256.263). أمّا يوسف فقد قاوم إغواء زوجة فوطيفار في الموضع ذاته حيث عوقب فرعون ذات مرّة بسبب سارة .(II, 54 ;V, 340.123)

حين طلب موسى يد صفّورة، كان عليه أن يجتاز امتحاناً عسيراً. فقد كان عليه أن يقتلع شجرة من حديقة يثرو. وكان جذر الشجرة قد خُلق عند فجر سبت الخليقة. فالله أعطاه لآدم ليرثه منه كلّ من إدريس ونوح وسام وإبراهيم وإسحاق ويعقوب. ويعقوب أحضره إلى مصر لابنه يوسف. وبعد موت يوسف، سرق المصريون بيته وجاؤوا بالجذر إلى قصر فرعون. وهناك صار في حيازة يثرو، كبير مستشاري فرعون. فزرعه في حديقته حيث أورق وأينع. وكان يُبتلع كلّ من يقترب منه. اقتلعه موسى وصار الجذر مادة أعجوبته (II, 291 f.;V, 411.88). ركب موسى الحمار ذاته الذي ركب عليه إبراهيم إلى موريا، والذي سيركب عليه المسيا .(I, 327 ;V, 422 f. 144)

على نحو مشابه، فربما يكون المدراش الذي يدور حول خشب الشيّتيم الذي استشهد به غنزبرغ قد نشأ أصلاً في جوّ إسلامي. فقد أخذ آدم معه هذه الشجرة حين طُرد من الجنّة. وانتقلت من جيل إلى جيل حتى وصلت إلى إبراهيم فإسحاق فيعقوب الذي أحضرها إلى مصر. ومن خشبها صنعت خيمة العهد في البريّة. وهنالك قصّة مشابهة حول العمود الأوسط في خيمة العهد. فقد كان خشب هذا العمود من الشجرة التي غرسها إبراهيم في بئر السبع. وحين عبر بنو إسرائيل البحر الأحمر، رمى الملائكة إليهم هذه الشجرة بحيث استطاعوا بناء عمود الحَرَم الأوسط بها .(VI, 66 f. 344)

التأثير الإسلامي واضح أيضاً في القصّة التي تتحدّث عن أنّ سيف متوشالح كان قد نُقل إلى إبراهيم فإسحاق وعيسو، ثم تلقّاه يعقوب مع حقّ بكوريته (متوشالح بالعبريّة تعني رجل السيف) (V, 165.62 f). ويتمركز كثير من القصص المسيحيّة والإسلامية حول قضيب هارون المتوهج (VI, 107.600).

ب- تفضيل الإعجازية ما فوق - الطبيعيّة:

المعجزة هي الابن المدلّل للأسطورة[1]. والأساطير الأغاديّة والمسيحيّة أيضاً ليست مكبوحة بالمستحيلات الفيزيائيّة. مع ذلك، فالأساطير الإسلامية مولعة بتضخيم معجزات الأغاداه أو تخشينها. وبين الفينة والأخرى تُدخل عناصر إعجازيّة في الأساطير والتي هي غير موجودة فيها أصلاً.

يعتقد غنزبرغ (V, 341, 134) أنّ الأطفال الذين يتكلّمون في المهد يعتبرون مقولة أثيرة في الأساطير اليهوديّة والمسيحيّة. مع ذلك، فلا بدّ أنّ سفر ها - يشار تأثّر بأساطير يوسف الإسلامية المعتادة على هذه النوعيّة من المواضيع، حين جعل طفل فوطيفار الرضيع يشهد على براءة يوسف[2]. كذلك فإنّ غنزبرغ يشير إلى مصادر عربيّة، في موضوعة مدينة قينان الساحرة (V, 150.53). وكنا أشرنا للتو إلى تصوير القرآن للعجل

---

(1) لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الكاتب يستخدم على الدوام مصطلح Legend الذي يعني خرافة أو أسطورة، لكننا آثرنا ترجمته بالمصطلح العربي قصّة لفهمنا لآلية التفكير في المنطقة. مع ذلك، ففي هذه الفقرة تحديداً، كان لا بدّ من العودة إلى الترجمة الأقرب للواقع للمصطلح الآنف الذكر، أي أسطورة. المترجم العربي.

(2) انظر أيضاً: II, 76 f.; V، 345. 189.

الذهبي على أنّه يخور. وتمضي الأسطورة الإسلامية في التوسّع في هذه المعجزة. وتظهر بركه ر. أليعيزر 45 تأثيراً إسلامياً في تأكيدها على أنّ صموئيل هو الذي خار من فم العجل (V, 150.54 ;VI, 51 f. 266)[1].

إنّ الحكاية التي تتحدّث عن النملة التي تعلّم سليمان التواضع والحكاية المتعلّقة بالعقابين، اللذين يشير فيهما سليمان إلى أخيه الأكبر منه كي يرسل الملك إلى القصر المسحور حيث نقش شداد بن آد يعلن عن الغرور الباطل لقوة الإنسان ومجده، إنّما هما مجرّد ترجمتين عن الرعبيّة (VI, 298.79).

تعرف الأغاداه القديمة عقوبة المسخ إلى قردة. وفي جيل إدريس الشرير، مسخت الوجوه البشريّة إلى وجوه قردة (تكوين راباه .XXIII 16). وبحسب التلمود، فإنّ بناة برج بابل مسخوا إلى قردة (سنهدرين 109a). وهكذا فإنّ غنزبرغ يرى في القصّة القرآنية التي تتحدّث عن مسخ اليهود الذين ينتهكون حرمة السبت إلى قردة[2] أسطورة يهوديّة. وبذكاء يفسّر غنزبرغ (VI, 85. 458) الأغاداه التنائيّة - الأمورائيّة التي تقول، إنّ جامع الحطب في يوم السبت إنّما ينحدر من عائلة بيت قيفا، أي بيت القردة، على أنها تعني، أنّه لانتهاكه حرمة السبت، مُسخ إلى قرد.

---

(1) انظر: Heller, MGWJ, XXXIII (1925), 52-54؛ راجع أيضاً فقرة سامري Sàmiri في موسوعة الإسلام، النسخة الألمانيّة.

(2) السورة 50:4 تتحدّث أيضاً عن هذا العقاب للذين ينتهكون حرمة السبت. والعلماء الأشرار يمسخون إلى قردة وخنازير (65:5). وهنالك أناس من بني إسرائيل يواجهون المصير ذاته (166:7). المترجم العربي.

4 ـ التأثير العربي والإسلامي على الأغاداه المتأخّرة:

يتقصّى بحث غرينباوم العلمي أثر النماذج البدئيّة العربيّة في لغة الأغاداه المتأخّرة. وبين الفينة والأخرى، يتحرّى غنزبرغ آثاراً مشابهة، كما على سبيل المثال في الترغوم الأورشليمي الثاني للتكوين 9:10. فنمرود يتحدّى الشعب كي يهجر الدين، أي ديانة سام، وأن يقبل بديانة نمرود (V, 201.86). وإذا ما عدنا إلى إحدى أساطير إبراهيم الإسلامية، نجد أنّ الكلمة العربيّة وادي تترجم على نحو غير صحيح إلى كلمة «نهر» عوضاً عن معناها الأصلي (V, 209.13). كذلك فإن مديناه حين تعطى معنى المدينة وليس البلد، إنّما يكون ذلك بتأثير عربي (V, 211.22). كما يرى غنزبرغ (V, 251.242) بحق أحد أشكال التعريب في تناه كوفار وفديون «حكاية كافر وفداء» في أساطير إبراهيم في سفر ها - يشار. بطريقة مشابهة، يفسّر غنزبرغ الاسم المحيّر للملاك «غطيل» عند فيلو المنحول، على أنّه مأخوذ من الكلمة العربيّة غطّى (VI, 183.17).

إنّ بعض الأغاداه المتأخّرة المتعلّقة بإبراهيم ونمرود وسليمان هي ترجمات مباشرة عن العربيّة. مع ذلك، فقد استطاع غنزبرغ (V, 212.33)، في تلك الحالات، أن يُظهر أيضاً عناصر أصيلة في الأساطير اليهوديّة.

تظهر الصور أيضاً، وليس فقط الكلمات، أفكاراً عربيّة. فالمخيّلة العربية مولعة بتصوير الشمس وهي تشرق من الغرب وتغرب من الشرق كقمّة المستحيلات. وهكذا، فنمرود يطلب من إبراهيم كإثبات لحقيقة دعواه الإلهيّة أن يجعل الشمس تشرق من الغرب وتغرب من الشرق .(V, 175.19)

يستخدم الفولكلور العربي بكثافة في الأغاداه المتأخّرة أو يُجعل على

احتكاك مع الأغاداه. بشر ينمون على الشجر (V, 50.148). حيوانات تعترف بالجميل (V, 148.49). مدينة مسحورة (V, 150.53). الذي يفهم لغة الحيوانات لا يجرؤ على البوح بالسر دون أن يعرّض نفسه لخطر عقوبة الموت (VI, 287.34). للجن أديان عديدة. وفي القبالاه اليهوديّة نجد أنّهم ينتمون إلى دوائر البشر والملائكة والوحوش(VI, 299.84) . الفزّاعة في الأسطورة السليمانيّة هي من الفولكلور العربي(VI, 299.85) . ابنة الملك التي تُسجن في أحد الأبراج لتفادي قدرها بالزواج من شاب فقير. لكن القدر ينتصر (VI, 303.100). الفابيتوم سيراسيدوم (I، 35-42 ;V, 45.170) والداد هداني(V, 84.34) مأخوذان من مصادر عربيّة. ففي حكاية الفابيتوم سيراسيدوم المتعلّقة بالعداوة بين القط والفأر، يشير غنزبرغ (V, 54.172) إلى أصل عربي. وفي برق شيراه (فصل الأناشيد)، حيث الحيوانات تتبارى بين بعضها في حمد الله، يبدو ملحوظاً أيضاً تأثير تعاليم إخوان الصفا التي تصوّر الحيوانات وهي تتبارى (V, 60.194).

في الختام نقول، إنّ الأغاداه الأكثر تأخّراً بقليل، والتي لا يمكن إلّا أن تكون نشأت في حضن الإسلام، تتناقض في جزء عريض منها مع الإسلام. فحين تتجوّل هاجر وإسماعيل في البريّة، تصلّي هاجر إلى قرميدة. وغنزبرغ يعتقد أنّ في هذا إشارة إلى حجر الكعبة. لكن الآراء ضد - الإسلامية تختلف ما إذا كان إسماعيل صلّى لله أم للأوثان (V, 247.216). أمّا الأساطير المتعلّقة بزيارة إبراهيم لمكّة ولقائه بزوجتي إسماعيل، عائشة وفاطمة، فهي ليست نقداً موجّهاً ضد حَرَم الإسلام المركزي، بل تنويعة يهوديّة متأخرة على الأساطير المتعلّقة بتأسيس

مكّة (V. 247.218) وحين اقتيد إسحاق الى العقيداه، وأليعيزر[1] يدبّران المكائد واحدهما للآخر حول من سيصبح وريث إبراهيم عوض إسحاق (I, 276 ;V, 249.233). لم ير إسماعيل وأليعيزر شيئاً خاصّاً على مورياه، لكن إسحاق يرى عمود نار وغيمة، ومجد الرب (I, 278 ;V, 250.236). وكان كموش مجرّد حجر أسود على هيئة امرأة وكان يعبده المؤابيون[2].

(1) أليعيزر هنا هو اسم لشخص يعني «الله يعين». وهو خادم إبراهيم الذي كان سيصبح وارثه لو بقي إبراهيم بلا أولاد (تك 2:15). المترجم العربي.

(2) كموش (بالعبريّة خثماش) هو اسم لإله يعني «يخضع». الإله عبده المؤابيون (عد 29:21). وكانوا يتوقّعون منه إعطاء أرض لمؤاب (قض 24:11). أقام سليمان حَرَماً لكموش على جبل شرق القدس (1 مل 7:11). وبعد ذلك دنّس يوشيا المكان (2 مل 13:23). تحدّث إرميا عن قرب نهاية كموش وشعبه (إر 48: 7و 13و 46). المترجم العربي.

ملحق ثانٍ[1]

ما هو القرآن؟

عام 1972، خلال عمليّة تجديد للجامع الكبير في صنعاء، العاصمة اليمنيّة، تعثّر العمّال الذين كانوا يشتغلون في إحدى الغرف الواقعة بين المبنى الداخلي والسطوح الخارجيّة بموضع لمقبرة معتبرة، مع أنّهم لم يدركوا ذلك في تلك الآونة. وكان هنالك ما يبرّر جهلهم: فالمساجد لا تحتوي مقابر في العادة، وهذا الموضع لا يتضمّن شواهد قبور، ولا بقايا بشريّة، ولا حليّاً جنائزيّة. لم يكن في الواقع يحتوي غير كتلة ليّنة مخبوصة غير جذّابة من وثائق مكتوبة على الرق والورق القديم - كتب متضرّرة وصفحات مفردة من نصّ عربي، صُهرت ببعضها بفعل عوامل المطر والرطوبة، مقضومة عبر السنوات من قبل الحشرات والجرذان. وبهدف الانتهاء من العمل الذي كان تحت أيديهم، جمع العمّال المخطوطات، ووضعوها في عشرين كيس بطاطا تقريباً، وجعلوها جانباً على درج إحدى مآذن المسجد، حيث كانوا يُحرزون في مكان أمين - وكان يمكن أن يظلّوا

---

(1) هذا الملحق مأخوذ عن The Atlantic Monthly، January 1998؛ What is the Koran / Volume 283، No.1؛ pages 43-56. للكاتب توبي ولستر. إضافة هذا الملحق تهدف أوّلاً إلى إظهار أثر مايكل كوك وباتريشيا كرونه، خاصة في كتابهما الذي ترجمناه لهما، (الهاجريون)، على الفكر العالمي. بالمناسبة، أشكر الصديق الأقرب، دانيال - ديفيد ماكنزي على جهوده للحصول على هذه المقالة.

في زاوية النسيان من جديد، لولا القاضي إسماعيل الأكوع، الذي كان آنئذٍ رئيس مصلحة الآثار اليمنيّة، والذي أدرك الأهميّة الكامنة للقية.

التمس الأكوع العون العالمي لفحص الكسرات وحفظها، وعام 1979 دبّر أمره لإثارة الاهتمام عند باحث ألماني زائر، الذي حثّ بدوره الحكومة الألمانيّة لتنظيم مشروع ترميمي وتمويله. وما إن بدأ المشروع، حتى بدا واضحاً أنّ الكنز كان أنموذجاً لا يصدّق لما يشار إليه أحياناً «بالمقبرة الورقيّة» - في هذه الحالة موضع الاستقرار لعشرات الألوف من الكسرات، ضمن أشياء أخرى، من نحو ألف نسخة مختلفة مدوّنة على الرق من القرآن، كتاب المسلمين المقدّس. ويسود الاعتقاد في بعض الدوائر الإسلامية المتديّنة بأن نسخ القرآن البالية أو المتضرّرة يجب أن ترفع من التداول؛ ومن هنا كانت فكرة المقبرة التي تحفظ في آنٍ قداسة النصوص المتروكة للراحة وتؤكّد بأنّه لا يمكن قراءة سوى تحريرات النصّ المقدّس الكاملة وغير المشوّهة.

بدا وكأن بعض صفحات الرق من الكنز اليمني إنّما يرجع تاريخها إلى القرنين السابع والثامن للميلاد، أو القرنين الإسلاميين الأوّلين - بكلمات أخرى، كانت ربما أقدم ما في الوجود من الكسرات القرآنيّة. أكثر من ذلك، فقد أظهر بعض هذه الكسرات انحرافات صغيرة لكنّها مثيرة للاهتمام عن النص القرآني المعياري. انحرافات كهذه، رغم أنّها غير مفاجئة لمؤرخي النص، إلاّ أنها تبعث على خلافات مزعجة مع الاعتقاد الإسلامي الأرثوذكسي بأنّ القرآن الذي بين أيدينا اليوم هو ببساطة تامّة كلمة الله الكاملة، اللازمنية، واللامتبدّلة.

الجهد العلماني الرئيس لإعادة تفسير القرآن - يعتمد جزئياً على

دليل نصّي كذلك الذي تقدّمه الكسرات اليمنيّة - مزعج ومضايق للعديد من المسيحيين المحافظين. مع ذلك، فهنالك باحثون، ومن ضمنهم مسلمون، يشعرون أنّ مثل تلك المحاولة التي تميل أساساً إلى وضع القرآن في التاريخ، سوف تقدّم المدد لإحياء إسلامي لأنواع إعادة تملّك للتقاليد، تقدّم عبر النظر إلى الوراء. وهكذا رغم التقيّد القوي لهذا النوع من التفكير بالدليل البحثي، يمكنه مع ذلك أن يكون قويّاً للغاية - كما تبرهن على ذلك تواريخ عصري النهضة والإصلاح - ويمكن أن يوصل إلى تحوّل اجتماعي رئيس. القرآن، في نهاية الأمر، هو أقوى النصوص المتداولة عالمياً تأثيراً أيديولوجيّاً.

نظرات إلى الكسرات:

إن أوّل شخص أمضى وقتاً لا بأس به في فحص الكسرات اليمنيّة، عام 1981، كان غرد - ر. بوين Gerd - R. Puin، وهو متخصّص بالخط العربي والكتابات القرآنية العتيقة المؤهّل من جامعة سارلاند، في ساربروكن، ألمانيا. بوين، الذي أرسلته الحكومة الألمانيّة لتنظيم المشروع الترميمي والإشراف عليه، لاحظ قدم بعض الكسرات الرقية، وكشف تحريّه الأوّلي أيضاً عن تنظيم للآيات غير عرفي، عن اختلافات نصيّة صغيرة، وعن أنماط نادرة من التزويقات الفنيّة والخاصّة بتهجئة الكلام. مغوية، أيضاً، كانت صفحات النص المقدّس المكتوبة بخط عربي حجازي قديم ونادر: أقدم ما يعرف بوجوده من قطع القرآن، وكانت أيضاً أنواعاً من الطرس[1] - نسخ يبدو واضحاً تماماً أنّها كتبت على نسخ

(1) الطرس هو رق (أو صحيفة) يُمحى ويُكتب عليه من جديد.

أقدم منها، ممحيّة. وبدأ بوين يشعر، أن ما توحي به المصاحف اليمنيّة، كان نصّاً تطوّر مع الزمن أكثر منه مجرّد كلمة الله الموحاة بكمالها للنبي محمّد في القرن السابع للميلاد.

منذ الثمانينيات تم بجهد كبير فرد أكثر من ألف وخمسمئة صحيفة من المصاحف اليمنيّة وتنظيفها ومعالجتها وتصنيفها وجمعها؛ وكلّها الآن موجودة («محفوظة لألف سنة أخرى»، كما يقول بوين) في بيت المخطوطات اليمني، بانتظار فحص تفصيلي. لكن السلطات اليمنيّة تبدو متردّدة في السماح به. يقول بوين موضحاً الأمر، «إنهم يرغبون بالمحافظة على هذا الشيء بعيداً عن الأنظار، كما نفعل نحن أيضاً، لكن لأسباب مختلفة. فهم لا يرغبون بلفت الانتباه إلى أن الألمان وآخرين غيرهم يعملون على المصاحف. إنهم لا يرغبون بإشهار أن هنالك عملاً تم القيام به بأيّة حال، حيث إن الموقف الإسلامي يقول إن كل ما يُحتاج لقوله عن تاريخ القرآن قد قيل قبل ألف سنة».

حتى الآن لم يسمح إلاّ لباحثين بالاطّلاع على نحو واسع على الكسرات اليمنيّة: بوين وزميله هـ. - سي. غراف فون بوتهمر .H. - C Graf Von Bothmer، وهو مؤرّخ للفن الإسلامي مؤهّل أيضاً من جامعة سارلاند. ولم ينشر بوين وفون بوتهمر غير بضع مقالات مختصرة عبر نشرات ثقافيّة حول ما اكتشفاه في الكسرات اليمنيّة. وكان أحد أسباب ترددهما هو أنهما كانا يوجهان اهتمامهما حتى الوقت الحالي لتحديد نوعيات الكسرات وتصنيفها وليس إلى فحصها على نحو منظّم، وكان السبب الآخر هو أن السلطات اليمنيّة قد تمنعهما عن مواصلة الاطلاع على المواد، إذا أدركت المكونات الممكنة للاكتشاف. لكن فون بوتهمر

أنهى عام 1997 أخذ أكثر من 35000 صورة ميكروفيلميّة للكسرات، وقد عاد بالصور مؤخّراً إلى ألمانيا. هذا يعني أن بوين وفون بوتهمر وغيرهما من الباحثين سيجدون الفرصة في نهاية الأمر لإنعام النظر في النصوص ونشر لقياهم بحرية - أمل يبعث الرعشة في نفس بوين. يقول: «يعتقد كثير من المسلمين أن كلّ شيء بين ضفتي القرآن هو فقط كلمة الله التي لا تتبدّل. إنهم يرغبون أن يستشهدوا بالعمل النصّي الذي يظهر أن للكتاب المقدّس تاريخاً فهو لم يسقط من السماء على نحو مباشر، لكن القرآن لا يسري عليه نقاش كهذا. الطريقة الوحيدة لكسر هذا الجدار هي إثبات أن للقرآن تاريخاً أيضاً. وكسرات صنعاء سوف تساعدنا في فعل ذلك».

ليس بوين وحده متحمّساً. فأندرو ريبن Andrew Rippin، وهو بروفيسور في الدراسات الدينيّة في جامعة كالغري، ومن أفضل العاملين في حقل الدراسات القرآنية اليوم، يقول: «ما يزال ممكناً الإحساس بوقع المخطوطات اليمنيّة، فقراءتها ونظم آياتها المختلفة هامّة للغاية إجمالاً. والكلّ يوافق على ذلك. وتقول هذه المخطوطات إن التاريخ الأوّلي للنص القرآني أكثر عرضة لتساؤل مفتوح مما كان يُشك به بكثير: كان النصّ أقل ثباتاً، وبالتالي أقلّ ثقة، مما كان يُزعم دائماً»؟

الإله المحرّر للنُّسخ:

بمعايير البحثيّة الكتابيّة المعاصرة، تبدو معظم الأسئلة التي طرحها باحثون من نمط بوين وريبن متواضعة؛ فخارج السياق الإسلامي، ليست خطوات جذريّة القول إنّ القرآن له تاريخ والإيحاء بأنّه قابل للتفسير استعاريّاً. لكن لا يمكن تجاهل السياق الإسلامي ولا الحساسيّات

الإسلامية. يقول ستيفن همفريز Stephen Humphreys، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة كاليفورنيا في سانتا باربرا: «إن إضفاء الصبغة التاريخيّة على القرآن سوف يسحب الشرعيّة عن مجمل التجربة التاريخيّة للملّة الإسلامية. القرآن هو شرعة الملّة، الوثيقة التي جاءت بها إلى الوجود. ومثاليّاً - مع أنّه من الواضح أن المسألة ليست حقيقية دائماً - فالتاريخ الإسلامي كان الجهد لمتابعة وصايا القرآن وتفعيلها في الحياة اليوميّة. فإذا كان القرآن وثيقة تاريخية، فكفاح القرون الأربعة عشر الإسلامي ككلّ يصبح عندئذٍ بلا معنى».

الرأي الإسلامي عن القرآن ككلمة الله الواضحة بذاتها، التام وغير الممكن تقليده في الرسالة، الأسلوب، الأنموذج والشكل، يشبه على نحو ملفت للنظر الانطباع المسيحي الأصولي حول «عصمة» الكتاب المقدّس «وإنزاله حرفيّاً» التي ما تزال متداولة في أماكن عديدة اليوم. وهذا الانطباع أعطي تعبيراً كلاسيكيّاً قبل أكثر من قرن بقليل على يد الباحث الكتابي جون وليم بورغن John William Burgon: «ليس الكتاب المقدّس بأكثر من صوت له ذلك الجالس على العرش! كلّ سفر فيه، كلّ إصحاح، كلّ آية، كلّ كلمة، كلّ مقطع... كلّ حرف، هو من تلفظ العليّ مباشرة».

لكن ليس كلّ المسيحيين يفكّرون بالكتاب المقدّس على هذا النحو، والواقع، كما تقول موسوعة الإسلام (1918)، «إن أكثر ما يشبه دور القرآن في الاعتقاد الإسلامي في الاعتقاد المسيحي ليس الكتاب المقدّس، بل المسيح». فإذا كان المسيح كلمة الله المتجسّدة، القرآن هو كلمة الله التي جُعلت نصّاً، والتساؤل حول قداسته أو مرجعيته هو هجوم مباشر على الإسلام - كما يعرف سلمان رشدي على نحو حسن للغاية.

لم يثن توقّع سوط ظهر إسلامي عن الدراسة النقديّة - التاريخيّة للقرآن، كما يبرهن على ذلك وجود مقالات في أصول القرآن (1998). وحتى في أعقاب قضيّة رشدي فالعمل ما يزال مستمرّاً: ففي عام 1996 كتب الباحث القرآني غوينتر ليولنغ في مجلّة النقديّة الرفيعة عن «المدى العريض من التحريف الذي طرأ على كل من النص القرآني والرواية الإسلامية ذات الصّبغة القسريّة حول أصول الإسلام، وهو تشويه قبل به دون أدنى ريبة الباحثون الغربيون المتخصّصون في الإسلاميات حتى الآن». وعام 1994 نشرت مجلّة الدراسات المقدسيّة في العربيّة والإسلام دراسة للباحث الراحل يهودا د. نيفو، من الجامعة العبريّة في القدس، تعالج بالتفصيل نقوشاً دينيّة من القرنين السابع والثامن على حجارة وجدت في النقب والتي، كما اقترح نيفو، تطرح «مشاكل معتبرة بالنسبة للرواية التقليديّة الإسلامية حول تاريخ الإسلام». في السنة ذاتها، وفي المجلّة ذاتها، نشرت باتريشيا كرونه، وهي باحثة في تاريخ الإسلام الأوّلي في معهد الدراسات المتقدّمة في برينستون، نيوجرسي، مقالة برهنت فيها أنه يمكن تفسير تلك المقاطع المليئة بالمشاكل في القرآن فقط عن طريق «التخلّي عن الرواية التقليديّة التي تتحدّث عن كيفيّة ولادة القرآن». ومنذ عام 1991، راح جيمز بيلّامي، من جامعة ميتشيغن، يطرح في مجلّة الجماعة الشرقيّة الأميركيّة سلسلة من «التحويرات على النصّ القرآني» - تبديلات من منظور إسلاميّ أرثوذوكسي ترقى إلى الإله المحرّر للنصّ.

كرونه هي الأكثر شهرة بتدميرها لما هو تقليدي من العقائد بين هؤلاء الباحثين. فخلال السبعينيات والثمانينيات كتبت كتباً عديدة وساهمت في أخرى غيرها - أشهرها، مع مايكل كوك، الهاجريون: صنع العالم

الإسلامي (1977) - الذي قدّم براهين راديكاليّة حول أصول الإسلام وكتابة التاريخ الإسلامي. من ادعاءات (الهاجريون) المثيرة للجدل إيحاءاته بأن القرآن جاء للوجود في زمن أكثر تأخّراً مما يُعتقد به الآن («لا يوجد دليل قوي على وجود القرآن بأيّ شكل قبل العقد الأخير من القرن السابع»)؛ بأنّ مكّة لم تكن الحَرَم الإسلامي الأوّلي («[الدليل] يشير دون التباس إلى حَرَم في الشمال الغربي من شبه جزيرة العرب... مكّة كانت ثانويّة»)؛ بأنّ الغزوات العربيّة سبقت مأسسة الإسلام («تم تمثيل الفنتازيا المسيانيّة اليهوديّة ضمن شكل غزو عربي للأرض المقدّسة»)؛ بأنّ فكرة الهجرة، أو هجرة محمّد وأتباعه من مكّة إلى المدينة، ربما تكون قد استنبطت بعد وفاة محمّد بزمن طويل («ليس ثمّة مرجع من القرن السابع يحدّد التاريخ العربي باعتباره يبدأ بالهجرة»)؛ وبأنّ المصطلح «مسلم» لم يكن مستخدماً عموماً في الإسلام الأوّلي («ما من سبب يدفعنا للافتراض بأنّ حاملي هذه الهويّة البدئيّة دعوا أنفسهم «مسلمين» [بل] تكشف المصادر... عن لقب أكثر قدماً لجماعة [والذي] يظهر باليونانيّة بلفظ «مَغريتاي» في مخطوطة ترجع للعام 642، وبالسريانيّة بلفظ «مَهغره» أو «مَهغرَيه» منذ أربعينيات القرن السابع للميلاد»).

تعرّض (الهاجريون) لهجوم مباشر، من الباحثين المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء، بسبب اعتماده القوي على مراجع معادية. (كتب المؤلّفان يقولان، «هذا كتاب... يعتمد على ما يجب أن يظهر من أي منظور إسلامي إجلالاً متطرّفاً لشهادات المصادر الكافرة»). ومنذ ذلك الحين تراجع كرونه وكوك عن بعض افتراضاتهما الأكثر راديكاليّة - مثل القول إنّ النبي محمّداً عاش أكثر بسنتين مما تدعيه الروايات

الإسلاميّة، وإن تاريخيّة هجرته إلى المدينة محط تساؤل. لكن كرونه استمرّت في تحدّيها للآراء الأرثوذوكسيّة الإسلامية والغربيّة المتعلّقة بالتاريخ الإسلامي على حدٍّ سواء. وفي التجارة المكّية وظهور الإسلام (1987) قدّمت برهاناً تفصيليّاً تحدّت فيه الرأي السائد بين علماء الغرب (وبعض المسلمين) بأن الإسلام ظهر كردّة فعل على تجارة البهار في شبه جزيرة العرب.

يبدو أن التفكير الحالي لغرد - ر بوين يشارك في إعادة النظر المعاصرة هذه. فهو يقول، «فكرتي هي أنّ القرآن هو كوكتيل نصوص لم تكن كلّها مفهومة حتى في زمن محمّد. بل قد يكون العديد منها أقدم من الإسلام ذاته بنحو مئة عام. وحتى ضمن الروايات الإسلامية ثمّة كمّ ضخم من المعلومات المتناقضة، بما في ذلك مادّة مسيحيّة هامّة؛ ويمكن للمرء إذا شاء أن يستخرج منها تاريخاً إسلاميّاً كاملاً».

تدافع باتريشيا كرونه عن أهداف هذه النوعيّة من التفكير. «القرآن هو كتاب مقدّس له تاريخ مثله مثل غيره - باستثناء أننا لا نعرف هذا التاريخ ويمكن أن نحرّض صيحات الاحتجاج حين ندرسه. لا أحد سيعارض الصيحات إذا جاءت من الغربيين، لكن الغربيين يشعرون بالاحترام حين تأتي الصيحات من أناس آخرين: من أنت حتى تلعب بإرثهم؟ لكننا نحن علماء الإسلاميات لا نحاول تدمير إيمان أحد».

لا يوافق الجميع على هذا الافتراض - خاصة كون البحثيّة القرآنيّة الغربيّة وجدت تقليديّاً في سياق عدائيّة مفتوحة علنيّاً بين المسيحيّة والإسلام. (يقول الواقع إنّ الحركة العريضة في الغرب طيلة القرنين الماضيين لتفسير الشرق، والتي يُشار إليها باسم الاستشراق غالباً،

تعرّضت في السنوات الأخيرة لهجوم قوي لإظهارها تحاملات دينيّة وثقافيّة مشابهة). لقد بدا القرآن، بالنسبة للباحثين المسيحيين واليهود على نحو خاص، وكأنه يمتلك سمة الهرطقة؛ فالمستشرق من القرن التاسع عشر وليم موير، على سبيل المثال، جاهد ليثبت أن القرآن هو واحد من «ألدّ أعداء الحضارة والحريّة والحقيقة التي عرفها العالم». كذلك فقد أخذ أوائل العلماء السوفييت على عاتقهم أيضاً مهمّة محرّضة أيديولوجيّاً لدراسة أصول الإسلام، باندفاع شبه تبشيري: ففي عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين قدّمت دورية سوفيتيّة تدعى إلحاد، مجموعة مقالات لتفسير ظهور الإسلام بمصطلحات ماركسيّة - لينينيّة. وفي (الإسلام وروسيا)، (1956) لخّصت آن ك. س. لامتون الكثير من هذا الجهد، وكتبت أن العديد من الباحثين السوفييت توصّلوا إلى نظريّات مفادها أنّ «القوّة الحافزة للديانة في طور النشأة كانت البورجوازيّة المركنتليّة لمكّة والمدينة»؛ وأنّ شخصاً يدعى س. ب. تولسوف اعتقد أنّ «الإسلام كان حركة اجتماعيّة - دينيّة نشأت في الشكل الرقّي للمجتمع في شبه جزيرة العرب، وليس الإقطاعي»؛ وأنّ ن. أ. موروزوف قدّم براهين بأنّ الإسلام «حتى الحروب الصليبيّة لم يكن متميّزاً عن اليهوديّة... فهو لم يحقّق شخصيّته المستقلّة إلاّ بعد ذلك، في حين إنّ محمّداً والخلفاء الأوائل شخصيات ميثولوجيّة». وكتبت لامتون تقول، «يبدو موروزوف وكأنه منظّر مزوزق على نحو متميّز بحيث إنّه حاول البرهان أيضاً في كتابه (المسيح)، (1930) بأنّ «الإسلام في العصور الوسطى كان مجرّد فرع من الآريوسيّة حرّض على وجوده حدث ذو علاقة بعلم الأحوال الجويّة في منطقة البحر الأحمر قرب مكّة».

من غير المفاجئ، إذن، بسبب تحيّزات كثير من الدراسات النقديّة القرآنيّة غير الإسلامية، أن يميل المسلمون إلى رفضها دون تحفّظ. وعام 1987، جاء اعتراض متميّز في قوّته في مراجعة الكتاب الإسلامي عالميّاً، في نصّ حمل عنوان «منهج ضدّ الحقيقة: الاستشراق والدراسات القرآنيّة»، قدّمه الناقد الإسلامي س. بارفيز منزور. ومنزور هذا، وهو يجعل أصول البحثيّة القرآنيّة الغربيّة في «الزحف النقدي صنعها ذاتها»، كان يقود جوقة هجوم معقّد ومتراكم على المقاربة الغربيّة للإسلام. لقد افتتح مقالته بنوع من الاهتياج الغاضب.

لقد كان المشروع الاستشراقي الغربي، مهما كانت محاسنه وخدماته الأخرى، مشروعاً ولد من الحقد، ربّي في الإحباط وغُذّي بالانتقام: حقد القوي على الضعيف، إحباط «العقلاني» من «الخرافي» وانتقام «الأرثوذوكسي» من «الخارج عن الإجماع». وفي أعظم ساعات انتصاراته الدنيويّة، شنّ الانسان الغربي، وهو ينسّق بين قوى الدولة، الكنيسة والأكاديميّة، أرسخ هجوم له على قلعة الإيمان الإسلامي. وتجمّعت كل الخيوط المنحرفة لشخصيته المتعجرفة - عقلانيتها الهوجاء، خيالاتها المسيطرة - الدنيويّة، وتعصّبها الطائفي - في مؤامرة غير مقدّسة لزحزحة الكتاب المقدّس الإسلامي من موقعه الحصين الثابت كخلاصة لموثوقيّة تاريخيّة ومنيعة على الهجوم أخلاقيّاً. لكن الغنيمة النهائية التي كان الإنسان الغربي ينشدها في مغامرته المتهوّرة كانت العقل الإسلامي ذاته. فكي يتخلّص الغرب إلى الأبد من «مشكلة» الإسلام، كان لا بدّ من جعل الوعي الإسلامي ييأس من الموثوقيّة التاريخيّة أو الاستقلالية العقائديّة للوحي القرآني يمكن أن يتخلّى عن رسالته الكونيّة وبالتالي لا

يشكّل أي تحدٍّ لسيطرة الغرب على العالم. ذلك ما يبدو، على الأقل، الأساس المنطقي المتضمّن، إن لم يكن الواضح، للهجوم الاستشراقي على الإسلام.

رغم تلك المقاومة، لم يتوقّف الباحثون الغربيّون بمجموعة متنوّعة من الاهتمامات الأكاديميّة واللاهوتيّة، مطبّقين تقنيّات النقديّة النصيّة والتاريخيّة الحديثة في دراسة القرآن. ويمكن الاستدلال على الجزء الأساسي من هذا الجهد البحثيّ بالتصميم الحالي لشركة ناشري بيل الأوروبيّة - ناشر تليد لأعمال هامّة مثل موسوعة الإسلام ودراسة حول مخطوطات البحر الميت - على تعهّد نشر موسوعة القرآن الأولى من نوعيّتها. وتأمل جين ماك - أوليف، أستاذة الدراسات الإسلاميّة في جامعة تورنتو، والمحرر الرئيس للموسوعة، أن يؤدّي ذاك العمل مهمّة «مماثل تقريبي» للموسوعات الكتابيّة وأن يكون «عمل نهاية الألفيّة الثانية لحالة البحثيّة القرآنيّة». لقد حُرّرت مقالات الجزء الأول من الموسوعة الآن وتعتبر جاهزة للنشر في نهاية هذه السنة. سوف تكون موسوعة القرآن بالفعل عملاً جماعيّاً، يقوم به مسلمون وغير مسلمين، وسوف تقدّم مقالاتها مقاربات متعدّدة لتفسير القرآن، قد يثير بعضها تحدّيات للآراء الإسلاميّة التقليديّة - فتزعج بالتالي كثيرين ضمن العالم الإسلامي، حيث لم ينضج الوقت حتماً لدراسة تعيد النظر في القرآن. ومحنة نصر أبو زيد، وهو أستاذ مصري غير مدع للغة العربيّة والذي يعمل ضمن الهيئة الاستشاريّة للموسوعة، توضّح الصعوبات التي تواجه الباحثين المسلمين في محاولاتهم لإعادة تفسير تقاليدهم.

مهزلة مريعة:

يقول أبو زيد: «القرآن نصّ، نصّ أدبي، والطريقة الوحيدة لفهمه أو تفسيره أو تحليله هي عبر المقاربة الأدبيّة. وهذه مسألة لاهوتيّة أساساً». إنّ التعبير عن آراء كهذه في كتاب ما يزال في السوق - في الأساس، لتحدّي الفكرة القائلة إنّ القرآن يجب أن يقرأ حرفيّاً باعتباره كلمة الله المطلقة التي لا تتبدّل - جعل أبو زيد رسميّاً مرتداً عن الإسلام عام 1995، وهو حكم ساندته عام 1996 المحكمة العليا في مصر. وواصلت المحكمة من ثم إجراءاتها على أساس أنّ الشريعة الإسلاميّة تحرّم زواج المرتد من المسلمة، فحكمت على أبو زيد بطلاق زوجته، ابتهال يونس (حكم وصفته يونس السعيدة بزواجها والمصدومة عند صدوره «بأنه مثل ضرب الرأس بحجر»).

يؤكّد أبو زيد بثبات أنّه مسلم ملتزم، لكنه يدافع عن فكرة أنّ القرآن يكشف عن محتوى - على سبيل المثال، الشرائع شبه المندثرة حول التعامل مع النساء والتي تسيء إلى سمعة الإسلام - هو أقلّ أهمية من محتواه الكامن المعقّد، الباعث على التجدّد، المغذّي روحيّاً. ويزعم أبو زيد، أنّ الرأي الإسلاميّ الأرثوذكسي، مبلّد للذهن؛ فهو يختزل نصّاً إلهيّاً، أبديّاً وديناميكيّاً إلى تفسير بشرّي ثابت لا حياة فيه ولا معنى أكثر من «شيء محسوس... طلسم... أو حلية».

ظلّ أبو زيد لفترة في مصر يحاول تفنيد تهم الارتداد، لكنه في مواجهة تهديدات الموت والتحرّش العام الذي لا يرحم، فرّ مع زوجته من القاهرة إلى هولندا، داعياً المسألة برمّتها «بالمهزلة المريعة». الشيخ يوسف البدري، رجل الدين الذي كانت تعاليمه سبب كثير من المعارضة لأبو زيد، كان استطار فرحاً. «لسنا إرهابيين؛ لم نستعمل رصاصاً ولا بنادق،

لكننا أوقفنا عدوّاً للإسلام عن الاستهزاء بديننا... ما من أحد سيجرؤ حتى على التفكير بإيذاء الإسلام من جديد».

يبدو أن لأبو زيد مبرراته في الخوف على حياته والهروب: ففي عام 1992 اغتال إسلاميون الصحفي المصري فرج فودة بسبب كتاباته النقديّة لجماعة الإخوان المسلمين، وعام 1994 تم طعن الروائي المصري الحائز على جائزة نوبل نجيب محفوظ بسبب كتابته، ضمن أشياء أخرى، لرواية أولاد حارتنا الرمزيّة (1959) - رواية، مبنيّة على نسق القرآن، تقدّم مفاهيم «هرطوقيّة» لله والنبي محمّد.

يقول الأستاذ المتقاعد في الفكر الإسلامي في جامعة باريس، الجزائري محمّد أركون، إن الانحراف عن التفسير الأرثوذوكسي للقرآن، هو «مسألة حساسة للغاية» ذات مضامين ضخمة. «فملايين وملايين من البشر يشيرون إلى القرآن يوميّاً لتفسير أفعالهم وتبرير مطامحهم». ويضيف أركون، «إنه ميزان المرجعيّة أكثر مما كان سابقاً».

محمّد في الغار:

تقع مكّة في واد قاحل بين مجموعة هضاب في غرب ما يعرف اليوم بشبه جزيرة العرب. غرب البلدة مباشرة يقع شاطئ البحر الأحمر المنبسط والرطب الحار، وشرقها يتمدّد الربع الخالي الضخم - أكبر كتلة رمليّة متواصلة على كوكبنا. موقع البلدة غير جذّاب: الأرض جافّة ومغبرّة، وتتراخى بقيظ تحت شمس لا ترحم؛ والإقليم برمّته يتأثر بعوامل الحت التي تسببها الريح المعريّة، التي تضرب كلّ شيء. ومع أنّ المطر لا يهطل أحياناً لسنوات، فهو حين يهطل يكون قويّاً بالفعل، فيخلق سيولاً من مياه تندفع من فوق الهضاب وتغمر الوادي الذي تتموضع البلدة فيه. وكخلفيّة

لوحي سماوي، تبدو المنطقة بكل شبر فيها مناسبة للأمر مثلها مثل جبل سيناء وبرية اليهوديّة.

المصدر الوحيد للمعلومات التاريخيّة حول مكّة ما قبل - الإسلام والظروف المحيطة بنزول القرآن هو القصّة الإسلاميّة التقليديّة عن تأسيس الديانة، التي نقدّم فيما يلي موجزاً عنها.

في القرون التي توصلنا إلى ظهور الإسلام، كانت مكّة حَرَماً وثنيّاً محلّيّاً قديماً للغاية. وكانت الطقوس الدينية تدور حول الكعبة - مزار ما يزال يحتفظ إلى اليوم بمكانة مركزيّة في الإسلام-حيث يعتقد المسلمون أنها بنيت أصلاً على يد إبراهيم وابنه إسماعيل. ومع ازدهار مكّة على نحو متزايد في القرن السادس الميلادي، تكاثرت الأوثان فيها من مختلف الحجوم والأشكال. وتخبرنا القصّة التقليديّة أنّه مع بداية القرن السابع للميلاد، كان محيطاً بالكعبة 360 تمثالاً وأيقونة (والتي وجد ضمنها رسوم للمسيح والعذراء مريم، مع غيرها من الأوثان).

تلك كانت الأرضيّة التي يقال إنّ الآيات الأولى من القرآن أُنزلت في ظلّها عام 610، على تاجر منعم لكنه ساخط اسمه محمّد. راح محمّد مع الوقت يمارس عادة الانسحاب لفترات من قذارة مكّة الوثنيّة إلى غار جبلي قريب، حيث كان يتأمل في العزلة. أثناء واحدة من تلك الخلوات، زاره الملك جبريل - الملك ذاته الذي أعلن عن مجيء يسوع لمريم العذراء في الناصرة قبل ذلك بنحو من 600 سنة. ومبتدئاً كلامه بالأمر «اقرأ»، أعلم جبريل محمّداً أنّه رسول الله. بعد ذلك، وحتى وفاته، تلقّى محمّد الذي يُفترض أنه أمّي عبر جبريل آيات سماوية باللغة العربيّة والتي صارت تعرف بالقرآن وأعلنت، في البداية بأسلوب شعري وبلاغي رفيع، عن

ولادة فرع من التوحيد جديد لا يقبل بالحلول الوسط اسمه الإسلام، أو التسليم لمشيئة الله. وأخبر محمّد المتعاطفين معه من الأقارب والأصدقاء بتلك الكلمات المنزلة، والذين كانوا إمّا يحفظونها أو يدوّنونها.

وللحال بدأ المكّيون باضطهاد محمّد وتلك المجموعة الصغيرة من أصحابه المخلصين، الذين رفض إيمانهم الجديد الجوهر الوثني للحياة الثقافيّة والاقتصاديّة المكّية، ونتيجة لذلك هاجرت الجماعة عام 622 إلى بلدة يثرب التي تقع إلى الشمال من مكّة بنحو من مئتي ميل، والتي حملت لاحقاً، أي يثرب، اسم المدينة (اختصاراً لعبارة مدينة الرسول). (تعتبر الهجرة على أنّها العلامة التي تميّز ولادة ملّة مستقلّة هي الإسلام، وهكذا فعام 622 يعتبر السنة الأولى من التقويم الإسلامي). في المدينة، استمرّ محمّد في تلقّي آياته الإلهيّة، والتي تزايدت طبيعتها البراغماتيّة والنثريّة، وعام 630 كان لديه ما يكفي من الدعم ضمن ملّته في المدينة لمهاجمة مكّة وغزوها. وأمضى السنتين الأخريين من حياته في نشر ديانته، وتعزيز قوته السياسيّة، مع استمراره في تلقّي الوحي.

تقول الروايات الإسلاميّة إنّه حين مات محمّد عام 632، لم تكن آيات القرآن قد جمعت بعد في كتاب منفرد؛ فقد كانت مدوّنة على «سعف النخيل والعظام وفي قلوب البشر». (ليس هذا مفاجئاً: فالروايات الشفويّة كانت قويّة وراسخة الجذور، والخط العربي، الذي كان يكتب دون إشارات التنوين أو علامات التنقيط المستخدمة اليوم، كان يستخدم أساساً لمساعدة الحفظ الغيبي). لم يكن وضع الأسس لنصّ كهذا شأناً أوليّاً: فعرب المدينة - تجمّع متأرجح من التجّار السابقين، وبدو الصحراء، والمزارعين الذين اتحدوا في إيمان ذي قوّة كامنة وأُلهموا بحياة النبي

محمّد وأقواله - كانوا في ذلك الوقت يخوضون سلسلة ناجحة على نحو خيالي من الغزوات العالميّة باسم الإسلام. ففي أربعينيات القرن السابع امتلك العرب معظم سوريّا والعراق وفارس ومصر، وبعد ذلك بثلاثين سنة كانوا منهمكين في وضع أيديهم على أجزاء من أوروبا وشمال أفريقيا ووسط آسيا.

في العقود الأولى من الغزوات العربيّة قُتل كثير من صحابة محمّد، ومعهم ماتت معرفة قيّمة بالآيات القرآنيّة. وبدأ المسلمون وهم على تخوم الإمبراطوريّة يتجادلون فيما هو نصّ قرآني وما هو ليس كذلك. وعبّر أحد القواد العسكريين الذي كان عائداً من أذربيجان عن مخاوفه بشأن الجدل بين أبناء الدين الواحد للخليفة عثمان، ثالث الخلفاء الراشدين، ويقال إنّه توسّل إليه «كي يتولّى أمر هذا الشعب قبل أن يختلفوا حول القرآن كما اختلف اليهود والنصارى بشأن كتبهم المقدّسة». شكّل عثمان لجنة للإشراف على تحرير القرآن والتي جمعت بحرص قطع النصّ المقدّس المتنوّعة التي كانت محفوظة عن ظهر قلب أو مكتوبة من قبل صحابة محمّد. وكانت النتيجة نسخة مكتوبة معياريّة من القرآن. وأمر عثمان بإتلاف كلّ المجموعات «غير الكاملة» و«الناقصة»، وتم توزيع النسخة الجديدة بسرعة إلى المراكز الرئيسة في الإمبراطوريّة السريعة التبرجز.

خلال العقود القليلة التي أعقبت ذلك، وفي حين كان الإسلام يتقسّى كبنية دينيّة وسياسيّة، راحت مجموعة ضخمة من الآداب التفسيريّة والأدبيّة التاريخيّة تتنامى لتفسير القرآن وظهور الإسلام، وكان أهم عناصرها **الحديث**، أو ما جُمع من أفعال محمّد وأقواله؛ **السنّة**، أو مجموعة الأعراف الاجتماعيّة والتشريعيّة الإسلاميّة؛ السيرة، أو الروايات

التي تناولت حياة النبي؛ **والتفسير**، أو التعليقات والشروحات المتعلّقة بالقرآن. ومن هذه المراجع التقليديّة - التي جُمع معظمها في شكل مكتوب من منتصف القرن الثامن إلى منتصف القرن العاشر - تستمد على نحو مطلق كل روايات الوحي القرآني وسنوات الإسلام الأولى.

﴿لقوم يعقلون﴾:

القرآن، الذي يعادل في طوله العهد الجديد تقريباً، مقسّم إلى 114 قسماً، تسمّى بالسور، والتي تختلف على نحو درامي الواحدة عن الأخرى في الطول والشكل. المبدأ الناظم في الكتاب ليس كرونولوجياً ولا علاقة له بوحدة الموضوع - لأن معظم السور مرتّبة من البداية إلى النهاية وفق منظومة طول تنازليّة. لكن رغم البنية غير الاعتياديّة، فما يدهش القادمين الجدد إلى القرآن عموماً هو الدرجة التي يعتمد بها على الاعتقادات والقصص ذاتها التي تظهر في الكتاب المقدّس. الله يحكم على نحو فائق: إنّه كلّي المعرفة، وكلّي الرحمة والذي خلق العالم وكائناته؛ وهو يرسل الرسل والشرائع عبر الأنبياء للمساعدة في هداية الوجود البشري؛ وفي زمن من المستقبل لا يعرفه إلاّ هو، سوف ينهي العالم ويأتي بيوم القيامة. آدم، الإنسان الأوّل، يُطرد من الجنّة لأنّه أكل من الشجرة المحرّمة. نوح يبني فلكاً لتخليص قلّة مختارة من الطوفان الذي أحدثه غضب الله. يهيئ إبراهيم نفسه للتضحية بابنه بناء على أمر الله. يخرج موسى بالإسرائيليين من مصر ويتلقّى وحياً على جبل سيناء. أمّا يسوع - مولود من مريم العذراء ويُشار إليه على أنّه المسيح - فيقوم بالعجائب، يمتلك أتباعاً، ويصعد إلى السماء.

يحرص القرآن للغاية في التأكيد على هذا الإرث التوحيدي المشترك، لكنه بالمقابل يجهد نفسه لتمييز الإسلام علن اليهوديّة والمسيحيّة. فعلى سبيل المثال، يذكر أنبياء - هود، وصالح، ولقمان، وغيرهم - يبدو أنّ أصولهم عربيّة حصراً، ويذكّر القرّاء أنّه ﴿قرآناً عربيّاً لقوم يعقلون﴾. لكن رغم إصراره التكرّر على ما يفيد العكس، القرآن غالباً ما يكون عصيّاً للغاية على الفهم للقرّاء المعاصرين - بمن فيهم الناطقون بالعربيّة العالو الثقافة. وأحياناً يقوم بتبديلات دراميّة في الشكل، الصوت، والمادة المعالجة من آية إلى آية، بل يفترض ألفة مع اللغة، القصص، والحوادث التي تبدو مفقودة بالنسبة لأقدم المفسّرين من المسلمين. ويمكن بسهولة الإدلال على لاتناسقه الظاهري: يمكن الاشارة إلى الله بضمير الأنا والهو في الجملة ذاتها؛ نسخ متباينة من القصّة ذاتها تُعاد في مقاطع مختلفة من النص؛ وبين الفينة والأخرى تتناقض الأحكام الإلهية واحدة مع الأخرى. وفي الحالة الأخيرة يستبق القرآن النقد مدافعاً عن ذاته بالتأكيد على حقّه في نسخ ما يشاء من رسالته.

لكن النقد لم يلبث أن جاء. فمع تزايد احتكاك المسلمين بالمسيحيين خلال القرن الثامن، راحت الغزوات تُصاحب بنقديّات لاهوتيّة، والتي شرع فيها المسيحيّون وغيرهم في تفهّم حالة التشويش الأدبي للقرآن كدليل على أصله البشري. وكان العلماء المسلمون أنفسهم يصنّفون بأناقة السمات الإشكاليّة في القرآن - الألفاظ غير الاعتيادية، تنافرات القواعد والصرف، القراءات الشاذّة، وما إلى ذلك. وفي نهاية القرن الثامن اندلعت معركة لاهوتيّة كبيرة ضمن الإسلام، وقف فيها أولئك الذين آمنوا أن القرآن هو كلمة الله الأبديّة و«غير المخلوقة» ضدّ أولئك

الذين آمنوا به باعتباره مخلوقاً زمنياً، مثل أي شيء ليس هو الله ذاته. وفي ظلّ حكم الخليفة المأمون (833-813)، صار الرأي الأخير بسرعة عقيدة أرثوذوكسيّة. وتمّ دعمه من قبل مدارس فكريّة عديدة، بما في ذلك مدرسة لاهوتيّة مؤثّرة تعرف بالمعتزلة، والتي طوّرت لاهوتاً معقّداً اعتمد إلى حدٍّ ما على فهم مجازي للقرآن أكثر منه حرفي محض.

مع نهاية القرن العاشر، ذوى تأثير المدرسة الاعتزاليّة، لجملة أسباب سياسيّة معقّدة، وأضحت عقيدة الإعجاز القرآني العقيدة الرسميّة. (نتيجة لذلك، لم يقم المسلمون بترجمة القرآن تقليديّاً للمسلمين غير الناطقين بالعربية. وعوضاً عن ذلك، كان المسلمون في طول العالم وعرضه يقرؤونه ويرتّلونه بلغته الأصليّة، رغم أنّ غالبيّتهم لا تتكلم العربيّة. أمّا الترجمات الموجودة فتعتبر مساعدات نصيّة وجملاً موازية ليس إلّا). كان تبنّي عقيدة الإعجاز نقطة تحول في التاريخ الإسلامي، ومن القرن العاشر إلى يومنا هذا ما يزال التيار الرئيس في الإسلام يفهم القرآن ككلمة الله الحرفيّة غير المخلوقة التي ظلت ثابتة.

الإفساد السيكوباتي:

يتحدّث غرد - ر بوين بنوع من الاشمئزاز عن الطوعيّة التقليديّة، من قبل الباحثين المسلمين والغربيين، لقبول الفهم المتعارف عليه للقرآن. ويقول مرّة: «يزعم القرآن بأنه مبين. لكن إذا ما تمعّنت فيه، فسوف تلاحظ أن جملة من كل خمس جمل لا معنى لها. لكن العديد من المسلمين -والمستشرقين - سيقولون لك أشياء أخرى، طبعاً، مع ذلك تظل ماثلة للعيان حقيقة أن خمس النصّ القرآني غير مفهوم بالكامل. وهذا هو سبب

القلق التقليدي المتعلّق بالترجمة. فلو أن القرآن غير مفهوم - لو أنّه لا يمكن فهمه حتى بالعربيّة - فهو إذن غير قابل لأن يُترجم. والناس تخشى ذلك. وبما أنّ القرآن يزعم على نحو متكرّر بأنّه واضح لكن من الواضح أنّه غير واضح - كما يخبرك بذلك حتى الذين يتحدّثون العربيّة - فهنالك نوع من التناقض. ولا بدّ من أن شيئاً آخر يدور».

لم تبدأ محاولات معرفة هذا «الشيء الآخر» بالفعل إلّا في هذا القرن. فالمؤرّخة المهتمّة بصدر الإسلام، باتريشيا كرونه، تقول: «يسلّم الجميع جدلاً بأنّ كلّ ما يزعمه المسلمون حول تذكّرهم لأصل القرآن ومعناه صحيح. وحين نسقط ذاك الافتراض، فعلينا أن نبدأ من جديد». وهذا عمل لا يستهان به، طبعاً؛ فالقرآن وصل إلينا مدثراً بإحكام في تقليد تاريخي مقاوم لدرجة متطرّفة للنقديّة والتحليل: كما قالت باتريشيا كرونه في كتابها (عبيد على الخيول).

يقدّم لنا محرّرو الكتاب المقدّس التقليد الإسرائيلي في مراحل مختلفة من التبلور، ويمكن بالتالي مقارنة شهاداتهم والموازنة بين إحداهن والأخرى على نحو مفيد. لكن التقليد الإسلامي لم يكن نتاج تبلور بطيء، بل انفجار؛ فالجامعون الأوائل لم يكونوا محرّرين، بل جامعو أنقاض كان عملهم محروماً على نحو ملفت للنظر من الوحدة العامّة؛ ولم تنشأ عن مقارناتهم تنويرات فكريّة متميّزة.

لن يكون مفاجئاً لنا، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التمدّد الانفجاري للإسلام الأوّلي والزمن الذي مرّ بين ولادة الدين والوثيقة المنظّمة الأولى المتعلّقة بتاريخه، حين نجد أن عالم محمّد وعوالم التاريخيين الذين كتبوا عنه في وقت لاحق كانت مختلفة للغاية. فخلال القرن الإسلامي

الأوّل صارت عصابة إقليميّة من رجال قبائل وثنيين حرّاس إمبراطوريّة عالميّة شاسعة موحّدة عرفيّاً والتي عجّت بفعاليّة أدبيّة وعلميّة لا سابق لها. ويجادل كثير من التاريخيين المعاصرين بأنه لا يمكن للمرء أن يتوقّع أن تكون القصص الإسلاميّة المتعلّقة بأصوله - بسبب التقليد الشفوي للقرون الأولى تحديداً - أوصلت على نحو سليم تماماً هذا الشكل الهائل من التحوّل الاجتماعي. كذلك لا يمكن للمرء أن يتوقع من مؤرّخ مسلم يكتب في عراق القرن التاسع أو العاشر أن يهمل خلفيّته الاجتماعيّة والفكريّة (وقناعاته اللاهوتيّة) كي يصف بدقّة سياقاً في شبه جزيرة العرب عميقاً في لامألوفيّته لديه. ويلخّص ر. ستيفان همفريز، الذي يكتب في التاريخ الإسلامي: إطار للاستعلام (1988) المسألة بدقّة بأنّ المؤرّخين يتعارضون في دراسة بداية الإسلام.

إذا كان هدفنا استيعاب الطريقة التي فهم بها مسلمو نهاية القرن الهجري الثالث/ الثامن الميلادي والقرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي أصول مجتمعهم، فسوف نكون محظوظين فعلاً. إذا كانت غايتنا أن نكتشف «ما حدث بالفعل»، بلغة أجوبة موثقة معتمدة على أسئلة حول العقود الأولى للمجتمع الإسلامي، فسوف نجد المتاعب تحفّ بنا.

الشخص الذي هزّ الدراسات القرآنيّة أكثر من أي أحد غيره في العقود القليلة الأخيرة هو جون فانسبرو، الذي كان يعمل سابقاً في جامعة مدرسة لندن للدراسات الشرقيّة والأفريقيّة. وبوين «يعيد قراءته الآن» تحضيراً لتحليله للكسرات اليمنيّة. وتقول باتريشيا كرونه إنّها ومايكل كوك «لم يتحدّثا حول القرآن في (الهاجريّون) شيئاً إلّا ما ندر دون الاعتماد على

فانسبرو». لكن آخرين أقل إعجاباً بفانسبرو من السابقين، يشيرون إلى عمله باعتباره «معاند غبي إلى درجة مفرطة»، «أكمد بضراوة»، و«مخادع - ذاتياً للغاية». مع ذلك، فسواء أحب المرء فانسبرو أم لا، فإنّ من يرغب بدراسة القرآن نقديّاً اليوم لا بدّ له من دراسة عملي فانسبرو الرئيسين - دراسات قرآنيّة: مصادر التفسير للنص المقدّس وطرائقه (1977)، والوسط الطائفي: محتوى تاريخ الخلاص الإسلامي وتركيبه (1978). لقد طبّق على السياق القرآني ترسانة كاملة مما دعاه «وسائل وتقنيّات» النقديّة الكتابيّة - من النقديّة، النقديّة المصدريّة، النقدية التحريريّة، وما إلى ذلك. واستنتج أنّ القرآن تنامى تدريجيّاً فقط في القرنين السابع والثامن، خلال حقبة طويلة من التناقل الشفوي حين كان اليهود والمسيحيّون يتجادلون بين بعضهم بثرثرة في المنطقة الواقعة شمال مكّة والمدينة، أي فيما هو اليوم أجزاء من سوريّا، الأردن، فلسطين والعراق. أمّا سبب عدم وجود أي مصدر إسلامي من القرن الهجري الأول أو ما شابه، برأي فانسبرو، فهو أنّه لم يوجد قط.

بالنسبة لفانسبرو، فالتقليد الإسلامي هو مثل لما يعرف بالنسبة للباحثين في الكتاب المقدّس «بتاريخ الخلاص»: قصّة كان الباعث عليها لاهوتي وإنجيلي تدور حول أصول لديانة لُفّقت في وقت متأخر لكنها أسقطت على زمن أقدم. بكلمات أخرى، وكما يقول فانسبرو في دراسات قرآنيّة، إنّ تكريس القرآن - والتقاليد الإسلامية التي قامت لتفسيره - كان يتضمّن عزو مجموعات عديدة من الأحاديث، المتعاضلة في بعض الوجوه (تظهر بصمة موسويّة واضحة) إلى صورة نبي كتابي (محوّر بحسب مادّة التبشيريّة المحمّديّة إلى رجل الله المنتمي إلى شبه

جزيرة العرب) مع رسالة خلاص تقليديّة (محوّرة بتأثير اليهوديّة الربّانيّة إلى كلمة الله غير القابلة للوسيط والتي هي في نهاية الأمر معصومة).

كانت نظريات فانسبرو الغامضة معدية في دوائر ثقافيّة معيّنة، لكننا نفهم أن مسلمين عديدين وجدوها عدائيّة للغاية. فقد وصف س. بارفيز منزور، على سبيل المثال، دراسات فانسبرو القرآنيّة وكتاباته الأخرى بأنها «محاضرة في القوّة عارية» و«انفجار إفساد سيكوباتي». لكن حتى منزور لم يحث على الانعزال عن المبادرة النقديّة للدراسات القرآنيّة؛ وعوضاً عن ذلك حثّ المسلمين على ردّ الصاع صاعين للمجتهدين الغربيين في «ساحة الوغى الإبستمولوجيّة»، معترفاً أنّه عاجلاً أم آجلاً، «سوف يكون]على المسلمين[أن يقاربوا القرآن من فرضيّات ومعايير طرائقيّة تختلف جذريّاً مع تلك التي كرّسها التقليد».

الاجتهاد داخل العالم الإسلامي:

لقد كان ثمّة شخصيّات عامّة في العالم الإسلامي على مدى أكثر من قرن فعلاً والتي حاولت القيام بدراسة اجتهاديّة للقرآن والتاريخ الإسلامي - البروفسور المصري المنفي نصر حامد أبو زيد ليس شخصاً فريداً. قد يكون أشهر سلف لأبو زيد الوزير المصري البارز، الأستاذ الجامعي، والكاتب، طه حسين. فقد كرّس حسين ذاته، كحداثي صميم، في أوائل العشرينيات من القرن العشرين، لدراسة شعر شبه جزيرة العرب ما قبل الإسلام وانتهى إلى نتيجة مفادها أنّ كثيراً من ذلك الشعر اختُلق بعد تأسيس الإسلام من أجل تقديم دعم خارجي للميثولوجيا القرآنيّة. مثال أكثر حداثة من السابق هو الصحفي والديبلوماسي الإيراني علي دشتي،

الذي عنّف رفاقه المسلمين في عمله: ثلاث وعشرون سنة: دراسة في المهمّة النبويّة لمحمّد (1985) على نحو متكرّر بسبب عدم تساؤلهم بشأن الروايات التقليديّة المتعلّقة بحياة محمّد، التي دعا كثيراً منها «صناعة ميثة وتجارة معجزات».

يستشهد أبو زيد أيضاً بمحمّد عبده صاحب التأثير الهائل وذلك باعتباره بشيراً له. ففي القرن التاسع عشر رأى محمّد عبده، أبو الحداثة المصريّة، في نظريات المعتزلة التي ترجع إلى القرن التاسع القوّة الكامنة لخلق لاهوت إسلامي جديد. وحظيت أفكار المعتزلة بشعبيّة لا بأس بها في بعض الدوائر الإسلاميّة في بدايات هذا القرن (وهو ما أوصل الكاتب والمفكّر المصري الهام أحمد أمين إلى أن يلاحظ عام 1936 أن «أفول شمس كان مصيبة كبيرة ضربت المسلمين؛ فقد ارتكبوا جريمة بحق أنفسهم»). وكان الباحث الراحل، الباكستاني فضل الرحمن، قد حمل المصباح الاعتزالي إلى الحقبة الحاليّة؛ إذ إنه حتى الأيام الأخيرة من حياته، أي منذ ستينيات القرن العشرين حتى عام 1988، كان يعيش ويدرّس في الولايات المتحدة، حيث درّب طلبة كثراً - من مسلمين وغير مسلمين - يدرسون الإسلام في التقليد الاعتزالي.

لكن عملاً كهذا لم يكن بلا تكاليف: فقد أُعلن في مصر أنّ طه حسين، مثل نصر أبو زيد، مرتدّ عن الإسلام؛ كما مات علي دشتي بطريقة غامضة بعد الثورة الإيرانيّة عام 1979 مباشرة؛ وأُجبر فضل الرحمن على مغادرة باكستان في الستينيات. لكن المسلمين المهتمين بتحدّي العقيدة الأرثوذكسيّة يجب أن يمشوا بحذر. فقد قال نصر أبو زيد عن العدائيّة الإسلاميّة السائدة لأي إعادة تفسير للقرآن بما يناسب

العصر الحديث: «أريد إخراج القرآن من هذا السجن. وهكذا بحيث يمكنه أن يصبح باعثاً على الإبداع من جديد لجوهر ثقافتنا وفنوننا، التي هي مخنوقة في مجتمعنا». ورغم كثرة أعدائه في مصر، ما يزال أبو زيد يتقدّم بخطى ثابتة نحو تحقيق هدفه. ثمّة مؤشّرات تفيد بأن أعماله تقرأ باهتمام، وإن بهدوء، على نحو واسع، في العالم العربي. ويقول أبو زيد، على سبيل المثال، إنّ عمله «مفهوم النص»(1990) - الكتاب المسؤول على نحو واسع عن نفيه من مصر - قد أنجز ثماني طبعات تحت الأرض على الأقل في القاهرة وبيروت.

باحث آخر له قرّاء عديدون والذي ألزم نفسه بإعادة تفسير القرآن ألا وهو محمّد أركون، الأستاذ الجزائري في جامعة باريس. يقول أركون في محاضرات عن القرآن (1982) على سبيل المثال، إن «الوقت قد حان] بالنسبة للإسلام[كي يقوم، مثل سائر التقاليد الثقافيّة العظيمة، بمخاطرات المعرفة العلميّة الحديثة»، واقترح بأن «مشكلة الأصالة الإلهيّة للقرآن يمكن أن تفيد في أن تبعث من جديد الفكر الإسلامي وتقحمه في معارك عصرنا الكبيرة». ويأسف أركون لواقع أن معظم المسلمين يجهلون وجود مفهوم مختلف للقرآن ضمن تقليدهم التاريخي الخاص. أمّا ما تقدّمه إعادة - الفحص للتاريخ الإسلامي، كما يقول أركون وغيره، فهو الفرصة لتحدّي الأرثوذكسيّة الإسلاميّة من الداخل، عوض الاعتماد على مصادر عدائيّة «خارجيّة». ويأمل أبو زيد وأركون وغيرهما أن يستطيع هذا التحدّي أن يقود أخيراً إلى شيء لا يقلّ عن عصر نهضة إسلامي.

لكن الفجوة بين هذه النظريّات الأكاديميّة والممارسة اليوميّة للإسلام حول العالم هائلة، بالطبع - من غير المحتمل أن يتساءل معظم المسلمين

اليوم حول الفهم الأرثوذكسي للقرآن والتاريخ الإسلامي. مع ذلك فقد صار الإسلام إحدى ديانات العالم الكبرى بسبب انفتاحه إلى حدٍّ ما على التغيّرات الاجتماعيّة والأفكار الجديدة. (قبل قرون، حين كانت أوروبا منغمسة في وحل عصر الظلمات الإقطاعي، افتتح حكماء حضارة إسلاميّة مزدهرة حقبة اكتشافات فلسفيّة وعلميّة عظيمة. وربما ما كان باستطاعة أفكار قدماء اليونان والرومان الدخول إلى أوروبا لولا فلاسفة المسلمين ومؤرّخوهم الذين أعادوا اكتشاف تلك الأفكار وإحيائها). ويظهر تاريخ الإسلام أن المفهوم السائد للقرآن لم يكن قط المفهوم الوحيد الذي أُذن له بالوجود، كما يظهر التاريخ الحديث للبحثيّة الكتابيّة أنّه ليست كل الدراسات النقديّة - التاريخيّة لأحد النصوص المقدّسة هي تنازعيّة. ويمكن أن تستمر عوضاً عن ذلك مع هدف تجديد روحاني وثقافي. ويمكنها، كما يقول محمّد أركون، أن تزيل إلباسات النصّ في حين تعيد التأكيد على «لزوميّة بصائره الأكبر».

سوف تُطرح حتماً في العقود التالية تفاسير مختلفة على نحو متزايد للقرآن وللتاريخ الإسلامي، مع تزايد الاستمرار في تحلّل التمايزات الثقافيّة التقليديّة بين الشرق، الغرب، الشمال والجنوب، مع استمرار تنامي عدد سكان العالم الإسلامي، ومع استمرار استشفاف المصادر التاريخية القديمة، ومع مواجهة الحركة النسائية للقرآن. وسوف يأتي حتماً مع تنوّع التفاسير احتكاك متزايد، بل ربما يتقوّى عبر الحقيقة التي تقول إنّ الإسلام موجود الآن ضمن مجموعة متنوعة كبيرة من المواقع الاجتماعيّة والفكريّة - البوسنة، إيران، ماليزيا، نيجيريا، شبه جزيرة العرب، جنوب أفريقيا، الولايات المتحدة، وما إلى ذلك. إنّ كل من يرغب بفهم المسائل

العالميّة سوف يكون بحاجة، أكثر من أي وقت مضى، إلى فهم الحضارة الإسلاميّة، في كلّ تقلّباتها. والطريقة الوحيدة حتماً للبداية هي بدراسة القرآن - الذي يعد في السنوات القادمة أن يكون على الأقل باستمراريّة وسحر وأهميّة دراسة الكتاب المقدّس كما عرفناها في هذا القرن.

* * *

الفهرس

مايكل كوك

مُحمّد نبيُّ الإسلام

ولد محمّد في قبيلة قريش العربية في جنوبي الحجاز. ويمكن تعريف قريش بأنّها أولئك الذين يعود نسبهم عبر تسلسل ذكوري إلى شخص اسمه فهر بن مالك، والذي عاش قبل محمّد بأحد عشر جيلاً. لقد كان هؤلاء سلالة نبيلة، لكنّهم لم يكونوا في بادئ الأمر متميّزين في نجاحهم. فقد عاشوا لأجيال عديدة مبعثرين بين مجموعات مختلفة من القبائل أكثر اتساعاً، ولم يتصرّفوا كوحدة سياسية كذلك فهم لم يمتلكوا مركزاً إقليمياً؛ فمكّة، وهي حرم محلّي قديم جدّاً، كانت في أيدي آخرين. وقبل محمّد بخمسة أجيال، تمّت معالجة هذا الوضع على يد عضو مغامر اسمه قصي. فقد أقام هذا الرجل حلفاً، ووضع يده بالحرب والدبلوماسية على الحَرَم المكي، ومن ثم كان قادراً على جمع رفاقه من أبناء القبيلة المبعثرين وأن يوطّنهم في مكّة فكانوا يكنّون له بذلك الاحترام الذي جعل منه ملكهم فعلياً - مكانة لم يتمتّع بها أيّ من المنحدرين من صلبه وهكذا تمّ تأسيس المجتمع الذي ولد فيه محمّد.





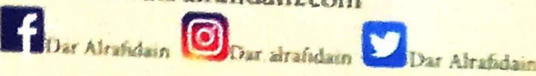
لبنان - بيروت / الحمرا

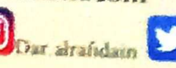
تلفون: 961 1 751055، 961 1 541980

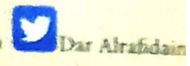
daralrafidain@yahoo.com

info@daralrafidain.com

www.daralrafidain.com







Dar Alrafidain Dar alrafidain Dar Alrafidain



ISBN 978-1-77322-07-9-6